

مركز دراسات الوحدة العربية

السيميولوجيا الاجتماعية

الدكتور محسن بوعزيزي



مركز دراسات الوحدة العربية

السيميولوجيا الاجتماعية

الدكتور محسن بوعزيزي

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

بوعزيزي، محسن

السيميولوجيا الاجتماعية / محسن بوعزيزي.

٢٧١ ص.

ببليوغرافية: ص ٢٤٩ ـ ٢٥٨.

يشتمل على فهرس.

ISBN 978-9953-82-297-6

١. السيميائية ـ الجوانب الاجتماعية. أ. العنوان.

306.44

العنوان بالإنكليزية

Social Semiology

by Mohsen Bouazizi

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٠٣٤ ٢٤٠٧ ـ لبنان
تلفون: ٧٥٠٠٨٤ ـ ٧٥٠٠٨٥ ـ ٧٥٠٠٨٦ ـ ٧٥٠٠٨٧ (+٩٦١١)
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت
فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (+٩٦١١)
e-mail: info@caus.org.lb
Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى
بيروت، كانون الثاني/يناير ٢٠١٠

إهــــداء

إلى ابنتي لينا



المحتويـــــات



خلاصــــة الكتــاب

أولاً: المشروع: سيميولوجيا اجتماعية

يعتني هذا الكتاب بالتعبيرات اللّسانية، وخاصة غير اللّسانية، التي تسكن مجالاتنا وأمكنتنا الاجتماعية. ويحاول أن يرى ما لا يُرى عادة من نصّيات وأنسجة رمزية يصعب الإمساك بخيوطها دون مقاربة تسمح بالتنافذ بين السيميولوجيا والسوسيولوجيا، ضمن حقل منهجيّ ومعرفيّ واحد. وما كان له أن يدرك هذا المنال، فيبني ما يسمّيه «النص الاجتماعي» لو كان اكتفى بهذه المقاربة دون تلك. هذا هو رهان هذا الكتاب: البحث في منطقة التقاطع، نظرياً وتطبيقياً، بين حقلين معرفيين، ظلاّ متباعدين على الأقل في سوسيولوجيتنا العربية، نسمّيه «السيميولوجيا الاجتماعية». ولقد مكّن هذا التداخل من تحقيق مكسبين على الأقل:

الأول، فسح المجال أمام السوسيولوجي ليبني نصّه الاجتماعي من غير المكتوب، كأن ينسج، مثلاً، من المطارات أو من الفضاءات التجارية الكبرى نصّاً اجتماعياً، كما فعل كليفورد جيرتز في «لعبة الجحيم»، أو كما تعامل سيغموند فرويد مع الأحلام، أو نيتشه مع «إرادة القوّة».

أما **الثاني**، فيتتبّع العلامة في «حِلّها وترحالها»، وما يطرأ عليها من تحوّل دلاليّ حينما تتجوّل في السياق الاجتماعي، فتعود محمّلة بمعانٍ مختلفة فرضها المستعمل وجغرافيته وأوضاعه الاقتصادية.

يتعلق الأمر كذلك في هذه المحاولة النظرية والتطبيقية بتليين حقل الاجتماعي وتلطيفه بعدم الاكتفاء بالبنى الاجتماعية، أو بما هو جليّ، ظاهر، تعلّقاً بما هو خفيّ، كامن، يسمح بمراودة الأنسجة التي توجد بعيداً في ثنايا

الظواهر الاجتماعية، موضوع عالم الاجتماع دون أن يرى رموزها وعلاماتها، وما يتآلف بينها من أنظمة وبنى هي وليدة أوضاعها وظروفها وخصوصياتها.

لقد ظلّ أمر العلامة موكولاً إلى أهل الطبّ والأدب والفلسفة دون أن تتحوّل إلى هاجس سوسيولوجي، إلا في النّادر، على رغم ما عرفته المعرفة الاجتماعية، خاصّة في المدرسة الفرنسية، من تعلّق بالأنساق الكامنة، الخفيّة. وأزعم أن معرفة من هذا النوع لا تراود علامات ظواهرها، تكون كمن خفيت لديه معالم الطريق، أي آثارها المستدلّ بها عليها.

إن الحياة التي نعيش فيها، والكون الذي يحيط بنا، مشبعان بالعلامات التي نقرأها، يومياً، وتخترقنا، ولكن دون التوقف عندها. إننا نعيش وسط أنظمة من العلامات، نتواصل من خلالها، ونمارس حياتنا، وننجز أفعالنا، حتى أبسطها، بواسطتها كذلك. لقد تطوّر عالم العلامة وتعقّد حتى صرنا أسرى الكون العلامي، بل لعلّنا تحوّلنا إلى علامة دون أن ندري.

على أن العلامة فقيرة إذا اتخذت بمعزل عن العلامات المحيطة، وفي علاقتها بغيرها ضمن أنظمة سيميولوجية مختلفة. وهذا هو معنى السيميولوجيا. وببساطة، أن تقيم علاقات وروابط بين علامات مختلفة قد لا يستطيع الإمساك بها إلا من كان ابن التجربة التي ساهمت في صياغتها، وعارفاً بالتاريخ وبالثقافة التي بلورتها على نحو ما دون غيره. إن تعالق العلامات في ما بينها بصورة متماسكة وربطها بسياقات إنتاجها، يضيّق من فضاء تأويلها. وهو عيب لطالما وجّه إلى السيميولوجيا حين لا نقف عند رصد العلامة على تأويل واحد. غير أن تمفصل العلامات ضمن كلّية ناظمة يقلّل من وطأة هذا المأخذ. فالعلامات تنسج كما العنكبوت ينسج بيته ويعلق به، تشابكاً ودقّة.

إننا ـ إذ نتحدّث عن العلامة ـ في عالم التأويل؛ فالعلاقة بينهما عميقة، وذلك لأن الشيء لا يصبح علامة إلا متى تمّ تأويله من حيث هو علامة لشيء، أدركها المؤوّل. ومع ذلك، فإن السيميولوجيا المعاصرة قد استقلّت قليلاً عن التأويل حين رسمت لنفسها، خاصّة مع السيميولوجي الفرنسي رولان بارت، حقل تدخّلها الخاصّ بها، الذي يعنى بتصنيف العلامات وتحليل السّنن (Codes)، إمساكاً للقواعد، وبناء للأنساق، وتعلّقاً بالمواضعات.

بهذا تصبح السيميولوجيا علماً مستقلاً بذاته، يدافع عنه نظرياً، ولكن دون أن يبلغ الدّفاع، بغية الإقناع، حدّ إنتاج عمل متماسك يجسّم النظرية. وهنا يجدر

التنويه ببعض الأعمال التي حاولت بناء أنظمة علامية من ظواهر مختلفة، ولكنها تظلّ قليلة مقارنةً بوفرة الجهود النظرية. ويُضاف إلى هذه الجهود الميدانية النادرة بعض ما أنتج سليقياً من نصوص لا يصنّفها أصحابها ضمن المقاربات السيميولوجية، ومع ذلك ففيها الكثير من الشبه بها. وحتى الأمريكي شارل ساندرز بيرس (١٨٣٩ ـ ١٩١٤)، ورغم أنه يرى العالم علامياً، فلا يمكنه دراسة ظواهره إلا سيميائياً، بيد أنه لم يخلّف عملاً متماسكاً يستند إلى الميدان يوجز المفاصل الأساسية لنظريته السيميائية. وهو ما يطمح إليه هذا البحث، أي المرور من النظري إلى الميداني عبر تطبيقات تحاول أن تبني نصّيات اجتماعية من الحياة اليومية، كالشارع والرّصيف والإشهار. يتعدّى الطموح، إذن، فيه مجرّد البحث في النسيج الرمزي والأنظمة الشكلية، ليتعلّق كذلك، وبشكل خاص بالسيميولوجيا الاجتماعية، أي كما يروق للبعض تسميتها «علم العلامات الاجتماعي». وينصبّ الاهتمام فيها على دراسة الممارسات الدّالّة التي تحدث في سياقات اجتماعية معيّنة، فلا نقف عند حدود العلامة أو العلامات، بل نربطها بالأوضاع التي أنتجتها. فأنماط الواقع ليست جميعها متماثلة، بل فيها مواقع من الصراع والتناقض والتراتب، مما يجعل العلامة متحرّكة، ومختلفة باختلاف سياقاتها.

وفي التعريف الذي قدّمه فرديناند دي سوسّير آثار مبكّرة للسيميولوجيا الاجتماعية، إذ يرى في علم العلامات دراسة لحياة العلامات داخل الحياة الاجتماعية. فالعلامة لا توجد من غير مفسّر وقارئ لها، كما إن السّنن هي بمثابة أعراف اجتماعية، أعراف مترابطة تحدّد العلاقات المتبادلة بين الدال والمدلول في ظاهرة ما.

تلك الفكرة التي يراودها الكتاب، دون أن يراها قد اكتملت بعد، جعل عالم الاجتماع قارئاً للعلامات في مجالاتها الاجتماعية وهاوياً لها، فيقحم في نحو السوسيولوجيا وصرفها مصطلحات أخرى من قبيل العلامة والدال والمدلول والإيحاء والسّنن. ولعلّه يحتاج إلى مصطلح «الشعرية» (Poéticité) على معنى الاهتمام بالتعبيرات التي تركّز على شكل الرسالة، كما فعل رومان جاكوبسون (Roman Jackobson) الذي ألحّ على العنصر السيميولوجي في الكثير من المواضع. الأشكال أو التجلّيات عناصر يمكن أن تكشف معاني وأبعاداً أخرى في ما هو اجتماعي قد يصعب بلوغها دونما قراءة فيها، مما يحوّل عالم الاجتماع إلى قارئ للظواهر كمثل الأدباء والفلاسفة ورجال الدين، قارئ لما لا يقرأ عادة، كما

فعل «المحاول» الفرنسي رولان بارت في جلّ ما أنتج، إذ لفت الانتباه إلى المنسيّ من القراءة، أي إلى المتبقّي الذي صُنّف ضمن «النفايات».

ثمّة محاور تعاملت معها «السوسيولوجيا العربية» بنبالة، فمنحتها الأولوية في البحث والدراسة، على غرار الدولة والقبيلة والمدرسة والجريمة والأسرة، ومحاور أخرى ظلّت مهملة في الزوايا الرّمادية. وفي كل هذا وذاك، كان الاهتمام منصباً على الكاتب أو الفاعل دون المنتوج أو المقروء. غير أن السيميولوجيا، البنيوية بالخصوص، أعادت الاعتبار إلى تحليل النصّ عوضاً عن مؤلّفه. وفي هذا تركيز على المقروء (أو القراءة) دون الكاتب، هذا المقروء الذي لطالما ظلّ منسيّاً، تغيّبه قوّة حضور المؤلّف، أهواؤه وضغوطاته وحدوده وتوتّراته. هو ذا، المشروع السيميولوجي «وصف ما كان مخفيّاً»، نمرّ به ولا نراه، أو لا نكاد نراه إلا مفاصل متفرّقة، ولا نمسك أنسجته الرّمزية.

ينخرط هذا الكتاب، إذن، نظرياً وميدانياً، في لعبة العلامة الاجتماعية، وهي تتحرّك في المجال الاجتماعي. ويتعلّق الأمر فيه برصد حركة العلامة وهي تتجوّل في عوالم مختلفة سوسيوثقافية وتاريخية. وقد نحتاج في مثل هذا، إلى نحو خاص يحاول الإمساك بالمعنى وبلعبة العلامة ضمن سيرورة من التحوّلات، ومن الروابط الاجتماعية. معنى هذا، أن الطموح يتجاوز ما يقف عنده السيميولوجي الذي ينحصر عمله في أفق العلامة وأنساقها، ليبني نسيجها ضمن واقع اجتماعي متغيّر، ممّا قد يسمح بالحديث عن سيميولوجيا الفعل أو الظاهرة الاجتماعية. هذه النزعة في إعادة البناء السيميولوجي لما هو اجتماعي، تنخرط بالضرورة ضمن أفق «ميكرو ـ سيميو ـ سوسيولوجي» يتتبّع تفاصيل الأشياء والفروقات بفروقاتها الدقيقة.

إن قراءة علامات واقع متغيّر ليست بالأمر الهيّن. ومع ذلك، يجازف هنا الكتاب بالخوض فيه، بما فيه من محاولات تضع على عاتقها هاجس تحسّس بعض عناصر الإجابة عنها. وينطلق في ذلك من البحث في الكيفيّة التي بها ينشط الاجتماعي التاريخي في حياة العلامات، كيف تتغيّر العلامة بتغيّر أوساطها التي تحيا فيها فتمنحها المعنى؟ كيف تلبس العلامة لبوس المكان والزمان؟

يتعلق الأمر بالبحث في الكيفية التي بها تمنح مختلف الأصناف الاجتماعية معاني الأشياء. فتتجاوز بذلك اللسانيات التي تدرس المعنى من تمفصل الأصوات. ولكن كيف يمنح النّاس المعنى لأشياء لا أصوات لها؟ ذلك هو سؤال

السيميولوجي الذي يتعلّق إلى حدّ الشغف بفعل «دلّ» بحثاً في النهاية عن أنساق مبنية من العلامات، أنساق من الاختلافات والتعارضات والتباينات. وكل الأشياء والأمتعة، وكذلك عناصر الطبيعة، متى ارتبطت بالمجتمع صارت دالّة وأشبعت بمعانٍ، على السيميولوجي أن يمسك بنصّياتها وأنسجتها عبر القراءة والتصنيف، فيلجُ بذلك «مطبخ المعنى».

وهذا الكتاب أردناه في أصل وضعه لتقريب السيميولوجيا إلى علم الاجتماع، حتى نكون أكثر حسّاً بأهمّيّة الرمزي في الظواهر الاجتماعية. وتزداد الحاجة إليه، لما يمكن أن ينبّهنا إليه ويغرينا به من نزعة بنائيّة ترى في بعض طبقات اللّغة المدروسة نسيجاً رمزياً لم تبلغه إلا القليل من الدراسات العربية.

ولا يقف الطموح فيه باستهداف النسق العلائقي القائم بين مكوّناته فقط حين دراسة ظاهرة ما التعبيرات الصامتة، مثلاً، أو هندسة المدينة، بل يمتد الحرص إلى ربط هذا النسق بالعلاقات القائمة بالسياقات التي يتحرّك فيها، فتخرج بذلك من سكون النّسق إلى حركية الفعل، مّما يجعل من مشروعنا الأساسي يتتبّع حركة جولان العلامة في المجتمع والتاريخ والجغرافيا. فالعلامة ليست معزولة، بل نتاج فعل تاريخي وسياق جغرافي ومعطى اجتماعيّ. هكذا تبدو السيميولوجيا الاجتماعية لغة على اللّغة، بما تبنيه من أنساق للعلامات، في مدّها وجزرها بحسب الأوضاع الاجتماعية والثقافية، وبحسب الجغرافيات والتراتبيات. والأهم من هذا ما يمكن أن تقدّمه من كشف الثقافي التاريخي خلف ما يبدو طبيعياً. فالعلامات يصنعها التاريخ وتضمنها الطبيعة كما لو أنها من طبيعة الأشياء. وهذا التعلّق بما هو ثقافي خلف الطبيعي لا يتسنّى لنا إلا متى مررنا من سطح الظاهرة الدّالة إلى عمقها وما فيها من كمون. فتكشف أعيان المعاني وطبقاتها حتى تصبر الظاهرة (أو الشيء) عارية، وتبدو كأنها طبيعة.

إن المرور من المجال الاجتماعي إلى المجال الاجتماعي الرّمزي، ضمن سيميولوجيا اجتماعية، يجعل الباحث يقظاً إلى ما يحيط بنا من نصّيات اجتماعية نسكنها وتسكننا، ولكن دون أن ننبيه، أي دون تعيين مختلف العلاقات القائمة بين عناصرها. واليقظة ترد الباحث قلقاً، متأهّباً، تأهّباً يحوّله قارئاً لما يراه ولما لا يراه من علامات ظاهرة وخفية، فيتورّط في دروب جديدة ومسالك وعرة، ولكنها مثيرة، ما كان له أن يتقاطع معها دون نهج علمي ينطلق من تجلّيات «الاجتماعي» ليعانق ما فيه من كمون. وكم سيفاجأ الباحث، إذاك، بمكائد العلامة إذا تلبّسته، همّاً معرفيّاً، وهي تلغي التاريخي فيها لتصعّد الطبيعي. ذلك

كان هاجس رولان بارت طويلاً، وخاصّة في **ميثولوجيات**، حين كشف مناورات البرجوازية الصغيرة الفرنسية في جهدها الدؤوب من أجل الاختفاء خلف الطبيعة. وذلك أيضاً همّ معرفيّ حاضر في جلّ ما أنتج كلود ليفي ستروس حين تعلّق بتتبّع الرّمز والإمساك بـ «البنية الأم» في القرابة والأسطورة والطبخ.

إنها مسألة العلامة والرّمز مبنية في أنساق، مسألة لم تحتلّ إلى حدّ الآن حيّزها الكافي في سوسيولوجية المجتمعات العربية. فتوقفت بذلك بحوثها عند الوصف والتوصيف دون أن تبلغ، إلا في القليل، مستوى بناء النماذج وتتبّع الكامن في ظواهره.

والعلامة، وكذا الرّمز، سلطة تتوسّط التبادلات الاجتماعية، وتتدخّل في التصنيف الاجتماعي وما فيه من تراتبيات. هذه السّلطة التي لطالما اقترنت، سذاجة، بالدولة. والحال أنها حاضرة أيضاً في علامات المدينة بأرصفتها وشوارعها، وقائمة في الإشهار وهو يصنّف البشر، وحاضرة في لغة الشارع بما فيها من صراع ومنافسة على افتكاك المجال. وفي هذه اللغة توزّع البلاغة تراتبياً بحسب الفقر والغنى، وينتشر فيها الخطأ والصّواب بحسب «نبل» الحيّ السكنيّ وهامشيته. إن هذه العلامة ـ السلطة لتتطلب من الباحث مكابدة، وهو يقتفي أثرها في حركة جولانها في المجال لتقوّي طرفاً ما حيناً، وتقهر طرفاً حيناً آخر. فتخلّف حالة من الخضوع والسلطة يمتزجان بلا هوادة: سلطة المنتج وخضوع المستهلك في الموضة والإشهار (الدعاية) والصورة والرّصيف والمعمار. . . ولا مجال لقهر السلطة إلا بكشف ألاعيب العلامة، وهي تخفي بعدها الإكراهي وسحريتها الدّاعية إلى الطّاعة. وعلى الباحث السوسيولوجي، قبل غيره، أن يأخذ على عاتقه بلوغ مثل هذه العلامات مبنيّة في أنساق لها سياقاتها التاريخية والثقافية والاجتماعية، تغطية للفجوة التي حصلت في ما أنتج من أعمال عربية، أهملت، أو أسقطت من الحسبان مسألة العلامة والرّمز بما فيها من لفّ ودوران وارتداد. ونحن بكل هذا أمام سيميولوجيا منفتحة على السوسيولوجيا، إذ إن خطاب هذا دون ذاك، يظلّ فقيراً. هذا يقف عند الفهم، وذاك عند التفسير، وبين هذا وذاك مرور من الفهم إلى التفسير.

ولكن ألا يعدّ مثل هذا المزج، أو هذا التداخل بين سيميولوجيا هدفها علم العلامات، وسوسيولوجيا تعنى بفهم الظاهرة الاجتماعية وتفسيرها، ضرباً من التعسّف والعلاقة القهرية؟ قطعاً لا، لأن الأمر هنا يتعلّق بعلامة غير لسانية، في سياق كرّس أنظمة من التواصل غير المألوفة، كالصورة والإشهار

والتلفزة، والأنظمة الإشارية الحركيّة، تلك التي رسم بعض عناصرها السيميولوجي الإيطالي أمبرتو إيكو في تتبّعه لمنطق الإشارة الإيمائية. هذه الإشارات لها أهميتها في الحياة الاجتماعية اليومية، إذ تُستعمل بديلاً للكلام من قبيل الإشارات الجنسية.

هذا من جهة، ومن جهة ثانية، فإن العلامة ليست بمعزل عن سياقات إنتاجها، بل العلامة بناء اجتماعي ذات عمق تاريخي ما كان لها أن تكون لولا سيرورة من النشوء والتطوّر. ثم إن ربطها، تقليدياً بأفق العبارة قد ضيّع على المهتمين بها فرصة البحث في علاقتها بالسّياق بمختلف أبعاده. فلم يروها خارج اللغة، منتشرة في حقول اجتماعية مختلفة. ولو حدث ذلك لأدركنا بعدها الهرمي، التراتبي، وقدرتها على التدخّل في تصنيف البشر والأمكنة والأزمنة. إنها العلامة الممتدّة في أفقها الاجتماعي، وليست العلامة المتقلّصة في باب العبارة. ولقد حاول هذا الكتاب ترصّدها في مناطق غير مألوفة.

إن هذه العلامة المرتبطة بالشبكة الاجتماعية، وما لها من قدرة على الحركة والتلاعب باللّغة وبالكلام بحسب طاقتها الحجاجيّة، لقليلة الخضوع للضوابط، وتعطي لنفسها الحقّ بما يجوز بصرف النّظر عن القاعدة. هكذا تتكسّر العلاقة بين الدّال والمدلول وتتصرّف في الخطأ والصّواب، حتى إن الخطأ يتحوّل أحياناً إلى كفاءة استثمارية ترويجية للسلعة أو للفكرة أو للشيء. المهم في كل هذا، بلوغ الغرض حتى إذا اقتضى الأمر التضحية بمعاني الانتماء والهويّة والمواطنة والوطن، وكل ما هو عام مشترك بيننا. والمهم، في نهاية الأمر، الإيقاع بالمتلقي، المستهلك أو المارّ في دائرة السّحر. وهذا معنى ذرائعيّة العلامة.

ولئن كانت السيميولوجيا ترصد للعلامة أينما حلّت، في اللغة الصامتة والمسموعة، فإن السيميولوجيا الاجتماعية تقتفي أثر العلامة، وقد خضعت للصّرف بوطأة الاجتماعي عليها، فينساب فيها المعنى بحسب الفاعل. فالعلامة إذا اقترنت بالسياق والاستعمال، صارت قابلة للتصريف بحسب معطيات هذا الواقع، كأن ترتبط العلامة بروابط القوّة، أو أن تعبّر عن معاني الإقصاء والتهميش أو أن تقترن بالفقر. ولعلّ هذا أبرز ما يمكن أن يحقّقه التزحلق من السيميولوجي إلى الاجتماعي الرّمزي: اقتفاء أثر العلامة أفقياً وعمودياً، سانكرونياً ودياكرونياً. إننا هنا إزاء علامة مشبعة دلالياً لأن مرجعها المجتمع، فتبتعد عن الحياة لتختلف أو تتعارض بحسب الطبقات والفئات، كالقول مثلاً: علامة فقر أو علامة ترف.

يتكلّم السوسيولوجي بشهيّة، بنشوة المستفرد عن المنهج، لكأن به، أحياناً، غاية ومحصلة العمل. ونتيجة لهذه الرغبة الجامحة يمرّ كل شيء فيه، ولا يبقى شيء للكتابة. يقول بارت في هذا: «يكرّر الباحث أن نصّه سيكون منهجياً، ولكن هذا النص لا يأتي على الإطلاق، ولكي يقتل المرء بحثاً ويجعله ملحقاً بأكبر نفاية من نفايات الأعمال المهجورة، لا يوجد شيء أنجع من المنهج للقيام بهذا»[1]. يدفع هذا إلى أن ينعطف الباحث ضد المنهج، أو أن يميل عنه ولو «جناح بعوضة»، أو أن يعامله من غير أفضلية تأسيسيّة، ليأخذ النصّ في مجمله، لغة ومعنى ورمزاً. وتلك فضائل تمنحها السيميولوجيا. وإنها لتذهب بالباحث بعيداً ليقف عند الفروقات الدقيقة وعند اللاعتباطيات الاجتماعية والثقافية، ولينزلق بين الكلمات والصور، فيقف عندما يكتب وما لا يكتب، يصغي إلى حواسّه، وإلى ذاتيته، وهي تموضع ذاتها، و«تملي على لغته عفويته المحنّكة، فتقول المدهش والمفاجئ»، وليعانق المعنى في غير المتوقع. في مقعد على الرّصيف، أو في معلّقة إشهارية (إعلانية) تسوق الأضداد، أو في غرائبية صور الموت والدّم على شاشات التلفاز كلّ صباح، أو في مخاتلات الخطاب السياسي وهو يخفي إخفاقاته ولاشرعيته. وفي كل هذا وغيره، من المواقع المقصيّة والقصيّة إلى الآن، يحتاج السوسيولوجي إلى أن يكون فنّاناً أو مبدعاً ليكون سيميولوجياً، ليخوض حرباً ضد تلف المعنى وتعب الرّموز و«فكّ السّحر عن العالم»، بلغة ماكس فيبر، وليفهم لامبالاة فاعل اجتماعي لم يعد فاعلاً، بل ضاق ذرعاً بمعاني الحياة المتشابهة.

هذه السيميولوجيا وهي تراود السوسيولوجيا وتتقاطع معها، إعلان عن شاعرية المعرفة وعن محدودية الموضوعية العلمية، وما يسمى بـ «العلم الخالص»، المبرّأ من روح الأدب والإبداع وأطياف التأمل. وبهذا التقاطع نلامس معاني مهجورة وبعيدة، فنراها «حمّالة أوجه» تتطيّر من اليقينيّة التي تمنع المعرفة وتحجبها.

اخترق كلود ليفي ستروس في **المداران الحزينان** قاعدة الصرامة والموضوعية تعلّقاً بشاعرية المعرفة الإثنولوجية. فعانق فيه رعشة الإبداع، رعشة تفور من لغة شاعرية متفجّرة وبأسلوب إنشائي متدفق، وهو يحدثنا عن أولئك «المتوحشين الطيّبين» الذين تقاطع معهم وعاشرهم في رحلته إلى البرازيل[2]. إنّ جلّ ما أنتجه كلود ليفي ستروس، على امتداد ما يقارب نصف القرن، هو إعادة تنظيم للتجربة

---

(١) Roland Barthes, *Le Bruissement de la langue* (Paris: Seuil, 1984), p. 355.

(٢) Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, terre humaine (Paris: Plon, 1955), p. 229.

الحسّية في أنساق دلالية رمزية[٣]. وتحيل صفة الرّمزي، عنده، إلى تلك السيرورة المكوّنة لحالة ثقافية تمنح المعنى لهذا العالم. فكلّ ثقافة تتجلّى بصفتها نظاماً رمزياً يمكن بناؤه بمقاربة سيميولوجية. الطوطمية، مثلاً، نظام رمزيّ، علاقة استعارية بين عشيرة من جدّ واحد وحيوان طوطميّ، رمزاً للقداسة والحماية. وإلى جانب الطوطمية، يسمح مفهوم «مانا» (Mana) بتنافذ ممكن بين السيميولوجيا والأنثروبولوجيا. وهو نتاج الجدل الأنثروبولوجي حول الدين البدائي، ويعني سلطة خارقة للطبيعة يستند إليها الفعل الإنساني. وليست المانا عند مارسيل موس «قوّة فحسب أو كياناً، بل تبدو كذلك فعلاً وخاصيّة وحالة». إنها قوّة روحية حلّت في الشيء. وهي أيضاً سلطة الساحر والخاصية السحرية للشيء. وتمثل عند كلود ليفي ستروس من جهة قدرتها على إنتاج الدلالة «قيمة رمزية فارغة» لم تتجاوز درجة الصّفر دلالياً.

هكذا، فإن السيميولوجيا التي نعنيها في هذا الكتاب هي سيميولوجيا فوق لسانية، تتجاوز حدود اللّغة لتلازم الظواهر الاجتماعية بحثاً عن نصّياتها. ولكن يظلّ منطلقها، على الأقل منهجياً، منطلقاً لسانياً أساسه أطروحة فرديناند دي سوسير، حين رأى في اللغة نسقاً من العلامات تتحدد فيها كل علامة بالعلاقة التي تقيمها بغيرها من العلامات الأخرى. فالتركيز يكون على الكيفية التي تعمل بها الأجزاء في علاقتها بأجزاء أخرى لنبني من المتفرّق نسقاً، أو نكوّن من الظاهرة نصّاً اجتماعياً لكأن الظاهرة مستوحاة من نفسها، من العلاقات التي تقيمها الأجزاء في ما بينها، أي تمفصل أجزائها. على أن التقاطع بين السيميولوجي والسوسيولوجي يمكّن من الانتقال من هذا النسق المغلق، المكثف بذاته، إلى نسق مفتوح حين ربط بنية الظاهرة بسياق إنتاجها.

ثانياً: ما السيميولوجيا؟

تردّك «العين» السيميولوجية من جديد إلى شيء في بعده الخام بعيداً عن وساطة الخطابات والتأويلات السابقة. تفعل ذلك حين تربطك بالدالّ الذي يدفع إلى معرفة الأشياء كما هي. فالطموح السيميولوجي يعانق الواقع كما هو تعلقاً بالدالّ وما يبلغ منه دون وسيط، إلا الحدس ومعقولية الباحث. كيف يردّ الناس عالمهم معقولاً؟ يفعلون ذلك بواسطة الدلالة، بما يمنحون من معنى لأفعالهم وحركاتهم

(٣) Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale* (Paris: Plon, 1958).

ونصوصهم. إنها «مغامرة الدالّ»، فللأشياء أو الظواهر أو الأمتعة في بعدها الخام متعتها وجذوتها وعبقها الخاص.

تنزع السيميولوجيا، في وجهها العام، إلى نسج أنساق العلامات التي يتواصل الناس من خلالها. هكذا كانت في أوّل تعريف فرنسي لها مع فرديناند دي سوسّير. أما القراءات الأمريكية التي توارثت سيميائية بيرس، فقد أعطت أهمية مخصوصة للعلامة داخل الحياة الاجتماعية. ومع ذلك، تظلّ دروس سوسّير لحظة معرفية تأسيسية مهمة. لكن السيميولوجيا لم تصبح منهجاً في التحليل وحقلاً من الحقول المعرفية الإنسانية، إلا مع رولان بارت في «محاولاته» النظرية التجريبية. ورغم ما أنجز إلى حدّ الآن، فإن المعرفة السيميولوجية ما تزال في مراحلها الأولى، ما دامت مرتبطة في جهازها المفاهيمي بالمعرفة اللسانية، وما لم تتخطّ بجسارة حدودها اللغوية المكتوبة للتعلّق بالمجال الاجتماعي الرّمزي. والرّمز صوت خفيّ، يُطوى على كافّة الناس، إلا من تعلّق به وراوده من أهل الاختصاص، أو أدركه بالسليقة من «العامة» لأنّه باطنيّ، كامن، فهو في باب الكناية يتطلّب تدقيق نظر ليصل إلى الغامض.

ترتبط السيميولوجيا باللسانيات في أربعة مفاصل أساسية يختزلها رولان بارت استناداً إلى فرديناند دي سوسير، كالتالي:

ـ **اللغة والكلام**: اللغة مؤسسة اجتماعية، ونسق من القيم، لها بنية قارّة، ثابتة، حازمة عكس الكلام الذي يتكون من عدد لامتناهٍ من الإمكانات الملفوظة. والكلام فعل فرديّ، دائم الحركة بحسب المتكلّم، واللغة تعاقد اجتماعيّ تؤخذ برمّتها إذا رمنا تحقيق التواصل. هذه الأنساق المغلقة، المكتفية بذاتها، وهذه اللغة التي لا كلام فيها، لا حياة فيها، ولا حركة، سوى المنطق والقواعد، تجاوزتها المقاربة السوسيولوجية والمقاربة السوسيولسانية، بما تحمله من مشروع يبحث في العلاقة بين اللغة والمجتمع، بين اللغة والاستعمال. يوسّع وليام لايبوف، مثلاً، دائرة التحليل اللساني، فلا يراه حصراً في النحو، بل ينفتح على الثقافة، وعلى التنظيم الاجتماعي والوضعيات السياسية للسود الفقراء في الولايات المتحدة الأمريكية[٤]. يرى أوستين كذلك في المنطوق غزارة تكفي لتحليل الواقع. فالقول تأكيد لفعل، وإذا لم يتمكن ملفوظ من إنجاز فعله، فليس ذلك لخطأ فيه، بل

(٤) William Labov, *Le Parler ordinaire: La Langue dans les ghettos noirs des Etats-Unis*, traduit de l'américain par Alain Kihm, 2 vols. (Paris: Minuits, 1978).

لأنه ملفوظ «شقيّ» أو «سيىء الحظ» حالت الظروف دون تحقيق فعله، كالاستخفاف بعلاقة تعاقدية أو إلغاء قرار رسمي. وهو في هذا يتوسل فهم الواقع من خلال اللغة المنطوقة(٥).

ـ **الدّال والمدلول**: المدلول مفهوم يشير إليه الدال، فلا يفصح عنه إلا من خلاله، لأنه مستواه المادي. ولكن الدال أساسي في المقاربة السيميولوجية، إذ تقضي عملية تصنيف الدوال ضمن علاقات تركيبية إلى بناء نسق العلامات. وهذا في حدّ ذاته مفصل مهم من مفاصل الجهد السيميولوجي. وباختصار، فإن الدال وسيط لمدلول يقبع خلفه، والعلاقة بينهما العلامة.

ـ **المركّب والجدول**: يُبنى المركّب على التّمفصل، ودونه لا يكون حمّالاً للمعنى، هذا المعنى الذي ينشأ من تنسيق وحدات الظاهرة المدروسة. ينظر إلى المستوى التركيبي باعتباره المحور الأفقي للظاهرة (الجمع بين السرير والطاولة والخزانة)، أما المستوى الجدولي فيمثّل المحور العمودي (مختلف أنواع الأسرّة مثلاً). في العلاقة التركيبية ينشأ المعنى من العناصر المعزولة متى تلاحمت. أما البراديغم، فالمعنى فيه متولّد من العلاقة مع العناصر الغائبة.

ـ **الدلالة الذاتية والدلالة الإيحائية**: تشير الدلالة الذاتية إلى المعنى الحرفي، المباشر، الواضح أو البديهي، الذي قد لا يحتاج إلى الكثير من عناء التأويل لبلوغه، إذ هو قائم في النظام الأول من الدلالة، ترد العلامة دالاً لها، فتمنح مدلولاً إضافياً. ولعلّه من غير المنصف النظر إلى الإيحاء بصفته دلالة مضافة إلى ما يفترض أنه دلالة ذاتية، أو تصريحية، إذ هو في صلب عملية توليد الدلالة، أو لعلّه مركزها، سندها الأوّل، خاصّة في سياقات كثرت فيها التعبيرات الاستعارية، حتى وإن كانت صامتة كالصورة والحركة واللون.

ثالثاً: السيميولوجيا الاجتماعية: حقل التداخل

تقف السيميولوجيا في مستوى الفهم، فهم المبادئ العامة للأنساق الدلالية، ولكن دون تفسيرها، أي دون ربطها بسياقها الاجتماعي والتاريخي. وهنا بالذات تكمن أهمية الربط بين الحقلين: المرور من الفهم إلى التفسير حتى لا تظلّ العلامة معلّقة، متعالية على السياقات التي أنتجتها. هذا الربط يجعل أيضاً عالم الاجتماع

---

(٥) John-Langshaw Austin, *Quand dire, c'est faire: How to do Things With Words*, introd. et trad. par Gilles Lane, l'ordre philosophique (Paris: Seuil, 1970), p. 43.

أكثر حسّاً إلى ما في الظواهر الاجتماعية من أبعاد رمزية وأنظمة دلالية، متيقظاً إلى ما يمكن أن يوجد في العلاقات والممارسات من علاقات معانٍ ودلالات ورموز. فالسيميولوجيا الاجتماعية، إذن، بتطعيمها بمفاهيم جديدة من قبيل البنية الاجتماعية والتفسير، يمكنها لا فقط أن تبني صوراً وعلامات مترابطة في ما بينها لتعطي نسقاً من العلامات، بل تربط أيضاً هذا النسق بالمجال الاجتماعي التاريخي الذي أنتجه، وهي من هذه الوجهة يمكن أن تندرج ضمن «السوسيولوجيا التفهمية»، كما صاغها المنظّر لنزعة الفهم التأويلي.

توجد دراسات يمكن إدراجها ضمن المقاربة السيميو ـ سوسيولوجية تتقصّى حياة العلامات الاجتماعية، دون أن تطرح نفسها بما هي كذلك. من هذه الدراسات بعض ما أنتجه جاك بيرك، خاصّة في «الشرق الثاني» الذي «رأى فيه وراء ما يرى»، فيخترق المتخفي ويمسك بعلامات الشرق المخفية. يتنقل في المدينة، في شرق يشبهه، ولعلّه وجد فيه «الطرف الأقصى من نفسه». يتسكع كأنثروبولوجي في المدينة، في أنهجها وأزقتها وممراتها الصغيرة، تحيط به العلامات من كل صوب وحدب.

في مدينة تاريخية عتيقة، سورية، تلفّها الحداثة، فتخلق تداخلاً في الحقب والأزمنة. هذه المدينة أو هذه المدن المتشابهة بعلاماتها الخفيّة، تمزقها الرغبة، أو الحاجة؛ حاجة شعوب منهكة، منطوية ومنعكفة على صلواتها، أو على وهمها، لكأنها هاربة إلى الطبيعة، وإلى طبيعتها. أفراد وطبقات وشعوب مزقتها الحاجة، الحاجة إلى كل شيء، إلا إلى الرموز التي تتوفر فيها حدّ التّخمة[٦]. والقبيلة عند جاك بيرك، وخلافاً لكل التعريفات المتداولة، تمثل علامة، كاشفاً بذلك أسطورة الانتماء إلى جدّ واحد. فتحليل المجموعات القبلية، حتى في لحظاتها الرّاهنة، يبين هشاشة التفسير السلالي في بناء القبيلة، وفي كل الأطلس المغربي، ممّا يعني أن واقع النّسيج القبلي لا تبنيه الأصول الدموية، بل تصنعه لعبة الاختلافات اللفظية، وهي تتغنّى بأمجاد تعدّدت أصولها وتنوّعت مرجعياتها. في هذه الأرض، أرض أفريقيا الشمالية الدائمة البحث عن ذاتها، في التأويل ومن خلالها، ترجع الظاهرة القبلية، على الأقل في جانب منها، إلى علامة[٧].

(٦) Jacques Berque, *L'Orient second* (Paris: Gallinard, 1970).

(٧) Jacques Berque, «Qu'est-Ce-qu'une tribu nord africaine?,» dans: Jacques Berque, *Maghreb: Histoire et sociétés* (Alger: Société nationale d'édition et de diffusion, 1974).

تحدّث جان بودريار كذلك، كمثل جاك بيرك عن تخمة الرموز، وذلك في ما يسمّيه بـ: «الواقع الخارق ـ للواقع»، هذا الذي يعيش بالرموز فحسب، كاللّغة والصّورة والصيغ، فيضع بذلك حدّاً للعلاقة التاريخية بين الدال والمدلول. الرّمز أقصى الواقع وحلّ محلّه. إنه الواقع الذي لا واقع له يمكن تعيينه والإمساك به، بعد أن دُمرت المسافة التي تربط الواقع بالرّمز، وهذا معنى الشّبح الذي يلغي الواقع، ولا يبقى إلا الرّمز كلّي القدرة(٨).

ورغم جدّية هذه الأعمال وعمقها، وغيرها كثير، إلا أن المحاولات البارتية (نسبة إلى رولان بارت) تظلّ الأقرب إلى فكرة هذا الكتاب.

رابعاً: رولان بارت وعلم الاجتماع

اختار رولان بارت عالم العلامات، يتجوّل فيه بمتعة، أي دون عقيدة تحدّ مما يمكن أن يحدثه من انقلابات وانتقالات. فاستبعد التكرار والمكتسب والسلطة لفائدة تحطيم السلطة وتحطيم الأنظمة ليعيد بناءها من جديد، فاراً إلى الأمام ليكشف حقولاً قصيّة ما تزال مجهولة.

لقد كان نموذجاً في تكسير كل النماذج، ضد كل دوغمائية وأرثوذكسية، فيدفع باتجاه تجديد النظرة إلى العالم والأشياء، متتبّعاً نبضات الحياة اليومية، وما فيها من تمثلات جماعية وعلامات وأنسجة رمزية، فيردّها نصّاً.

تعلّق بارت بقراءة من الدرجة الثانية، فاستطاع أن يتخلّص من النمطية وأخواتها من قبيل النمط والدوكسا (La Doxa) والمعيارية والأفكار المسبقة. فالدرجة الثانية من القراءة تعني المسافة والوعي والتحليل، وتعني تجاوز تأملات العالم، تعلّقاً بالمتعة البارعة في التفكيك والتبليغ. في «الغرفة المضيئة» مثل هذه النزعة التي تتوق إلى التحرّر من «الدوكسا»، بما هي معرفة شعبية مضلّلة، بفضل قراءة «من الدرجة الثالثة» لا نحتمل فيها ما نستهلك إلا متى كان شجيّاً مؤثراً.

يبحث بارت في مشروعه السيميولوجي عن المعنى الذي يسنده الناس إلى الأشياء التي لا صوت لها. وما تعثّر هذا المشروع عند غيره إلا لأن البحث توقّف عند سنن أوّليّة قليلة الفائدة من وجهة سوسيولوجية كقانون الطرقات

(٨) Jean Baudrillard, *Simulacres et simulation*, débats (Paris: Galilée, 1971), pp. 10 et 35.

مثلاً. أما بارت فكان ينتقل من فكرة إلى أخرى، من مبحث إلى آخر، دون أن يحدث تشتتاً في المنهج.

خامساً: النص الاجتماعي

النصّ الاجتماعي يمكن أن يكون أحد المكاسب الأساسية التي تتحقق من علاقة التقارب بين السيميولوجيا والسوسيولوجيا. وقبل ذلك كان النصّ حكراً على أهل الأدب والفلسفة والدين. فهل يمكن قراءة الظواهر الاجتماعية قراءة نصّية؟ تبحث سوسيولوجية النص عن المجتمع داخل النّص، في حين تدعو هذه الدراسة إلى البحث عن النصّ داخل المجتمع. فهي تقلب المقاربة الأولى رأساً على عقب، فتنزع إلى تحقيق نصّ يمكن أن تنسج خيوطه من معطيات الواقع الاجتماعي. النص الاجتماعي، إذن، نص ممكن يحتاج إلى قارئ خاصّ، لأن فقراته وفواصله ليست مرئية، بل مثبوتة في المعيش اليومي، وفي النشاط الممارس. هناك نصوص تسري فينا، لكن أجزاءها متفرّقة تحتاج إلى بناء.

ومن المحاولات المتقدمة في القراءات النصّية للظواهر الاجتماعية تبرز دراسة الأنثروبولوجي الأمريكي كليفورد جيرتز (Clifford Geertz) التي تستند إلى متن نظري في التحليل يطلق عليه «الأنثروبولوجية التأويلية». تحيل الثقافة عنده إلى نسيج رمزي من العلامات ومن الدلالات التي يصنعها الإنسان ويعلق بها. إنها نسق رمزي في إنجاز مطّرد، يتقاسم ويُنجز بصفة مشتركة. هذا يدفع الباحث إلى ضبط المعارف الكامنة التي يصنعها الفاعلون الاجتماعيون لإنتاج نشاطهم الممارس والمعيش والتشريع له. في مؤلفه: **بالي: تأويل ثقافة** قدّم جيرتز في «لعبة الجحيم» قراءة نصيّة لثقافة المجتمع البالي من خلال مشهد نزاع الديكة، فالناس ينتسبون وبعمق إلى ديكتهم. نزاع الديكة تعبيرة رمزية ينسج فيها «الفرد البالي» ثقافته. الديك رمز الذكورة بامتياز، فلغة الآداب اليومية تبدو مشبعة، من جهة ذكوريتها، بصور «ديكية».

سادساً: الشارع... نصّاً

الشارع بمختلف عناصره ومكوناته يمكن أن يُقرأ قراءة نصيّة. يتقبّله المار في شكل مقتطفات مجزّأة خارج سياقها النصّي التكاملي. ولا يرى ما يربط بين مفاصل الشارع (عناوين المحلاّت التجارية، تسميات الأنهج والشوارع، الصور الدعائية أو الإشهارية، الحراك البشري، الهندسة المعمارية... إلخ) من روابط وقوانين.

ويعسر بلوغ القوانين المتحكمة في هذا النص ما لم يدرك باعتباره كلاً متكاملاً تترابط أجزاؤه في ما بينها.

لكن نص الشارع يختلف عن بقية النصوص الأخرى. فهو ليس نصّاً أدبياً، وليس إبداعاً فنّياً مثل أفكار باسكال التي أمكن لغولدمان في **الإله الخفيّ** أن يختزل فيها كل إشكالية الفلسفة التراجيدية لباسكال. فموضوع البحث في هذا النص تسميات وإشارات تعرّف فضاءات جغرافية واجتماعية مختلفة موسومة في الغالب بالواسطة السياسية والتجارية. إنه نصّ صعب قراءته، إذ يعاني صعوبة الرّبط بين علاماته، أي بناء منظومتها من ناحية، ويعاني صعوبة استخراج الرؤية التي يحملها، التي يجب تحديد علاقتها بالواقع الاجتماعي من ناحية ثانية. ومما يزيد من صعوبة تناول نصّ الشارع أنه مهما توسّع المجال الزمني لإيجاد التغيّرات السوسيولوجية، فإن العلاقة بالسياق الاجتماعي تبقى صعبة التحديد، لأن التسمية واللغة المكتوبة ليستا بالضرورة تعبيراً عن رؤية المجموعات المعنية بها، إذ هي في الغالب من وضع أجهزة إدارية سياسية لها مسؤولية ذلك، إلا أنها لا تتعامل معها دائماً بطريقة مطاوعة، وقد تعيد شحنها بما يناسب بنيتها الذهنية أو قد تُعوضها بتسمية أخرى، وهذا في حدّ ذاته ذو دلالة اجتماعية. ومع ذلك، فقد تمكن البحث في نصّية الشارع التونسي من التنبّه إلى أن في تضاعيف التسمية معاني ودلالات، ولكن أيضاً «رؤية للعالم» بنية ذهنية كاملة، وتصوّراً للتاريخ، وينقل نقاشاً واسعاً حول الهويّة التاريخية للتونسي. فأبعاد الشخصية التونسية، وما أثير حولها من نقاش، يمكن تحديدها من خلال هذا النصّ من التسميات. لقد أمكن النظر إلى الهوية، لا كما اعتاد أن يعبّر عنها الخطاب الفكري والسّياسي، بل كما انكشف عنها نصّ الشّارع عندما تبين أنه يراهن على مرجعيات ويقدم تصوراً للتاريخ. هكذا تبين أن تاريخ الأمّة التونسية، من وجهة بورقيبيّة، ينطلق من حضارة قرطاج، وأن النموذج القيادي الأمثل هو يوغرطة. وهو تجانس بين الخطاب السياسي ونصّ الشارع، يذكّر بما سمّاه ابن خلدون «الاستقلال بالدعوة»، ويحيل إلى شعار «التحكّم في المصير».

لكل مرحلة تاريخية نسق أو براديغم من التسمية. هذا ما أفضت إليه دراسة منظومة التسميات، منظوراً إليها في سيرورتها. إن التسمية مرتبطة بالمسمّى في المدينة العتيقة، ارتباطاً، يبدو فيه لنمط الحياة والمهن ولمبادرة المجموعة، ذا حضور ووزن. وهي مع الاستعمار تبدو أقل ارتباطاً لأن وسيطاً إدارياً سياسياً تدخّل ليسمّي، ولأن المجموعة لم تعد تسمّي، بل أصبحت موضوع تسمية وتصنيف.

لقد راهن الاستعمار الفرنسي، منذ البداية على التسمية، فأسّس متناً من التسميات يستمدّ مرجعياته ورموزه من الثقافة الفرنسية. كذلك راهنت الدولة بعد الاستقلال على التسمية باعتبارها إثباتاً أو تأصيلاً للذّات وتعبيراً عن السيادة. وقد اختلفت المتون باختلاف الفترات والظرفيات. ويمكن القول على وجه الإجمال إن تسميات الستينيات عبّرت عن نزعة اشتراكية، في حين حملت السبعينيات دلالات إسلامية، وحملت الثمانينيات دلالات عربية. أما التسعينيات فهي تعبير عن التعدد والانفتاح على الآخر، إذ تراجعت الإيحاءات المحلّية، وتوسعت الإيحاءات «المعولمة»، وخاصّة منها الأمريكية التي بدأت تنتشر عبر مجالات استهلاكية من قبيل اللباس والأطعمة. ثم إن في التسمية تصنيفاً؛ فالغاية منها، وإن بدت لمجرّد التعريف أو الإشارة، هي أيضاً تصنيف اجتماعي. فقد اقترن «خفاء الاسم» بأوساط وأحياء شعبية في أغلبها لا يسمّى فيها الشارع، بل يرقّم. وفي المقابل، نرى حرصاً على تسمية «الرّاقي» من الأوساط أو الأحياء بأعلام معروفة أو ذات وجاهة. إن التعريف بالترقيم، أي بالتنكير، يوحي بالهامشية الاجتماعية أو بلامبالاة سلطة التسمية. إن الانتقال من الأعلام إلى الأرقام، أو من النكرة إلى المعلوم هو انتقال في التراتب الاجتماعي.

وإلى جانب التسمية، تمثل الظاهرة الإشهارية أيضاً (الدعائية)، عنصراً من العناصر الناسجة لنصّ الشارع التونسي. وهي ظاهرة تختلف اختلافاً عميقاً بين الأحياء الحديثة والأحياء الشعبية. إن أبرز ظاهرة تسترعي الانتباه هي الغياب النسبي للحوامل الدعائية في الأحياء الشعبية، وكثافتها في الأحياء الحديثة. تتحدّد علاقة التاجر بالمستهلك في الأحياء الحديثة من خلال وسائط لها مضامين ووظائف نفسية واجتماعية، أبرزها اللّغة المكتوبة، إلى جانب عدّة مؤشرات أخرى. فالتاجر والمستهلك لا يدخلان «اجتماعياً» في علاقة مباشرة إلا من خلال هذه الوسائط، لعدم وجود صلة انتمائية تقوم بعملية الرّبط بينهما.

تفقد البضاعة في الكثير من الأحيان طبيعتها المادية لتتحول إلى قيمة اجتماعية. تتخذ السلعة، إذن، مضموناً اجتماعياً، رغم أنها تعرض في فضاء تجاري حديث: أقمشة النّخبة، الوشم، مرطّبات شعبية. أما في الأحياء الشعبية، فتأخذ الظاهرة الدعائية طابعاً تلقائياً متميزاً، فما دامت اللغة الدعائية من عناصر وصور وألوان، وغيرها، تحتلّ مكانة ثانوية لا يحتاج إليها التاجر إلا نسبياً، فالملاحظ غياب الوسائط «التقنية» المتدخّلة في تحديد علاقة التاجر بالمشتري، التي تبدو أنها علاقة مباشرة أو تتوسّطها قيم اجتماعية أخرى مختلفة تماماً، تكون خير

وسيلة للدعاية والإشهار، كالانتماء القبلي والجهوي والجوار والقرابة. هناك نسيج علائقي اجتماعي هو الذي يحكم علاقة التاجر بالمستهلك، علاقة شخصانية لا تظهر إلا في التكيّفات الاجتماعية التقليدية التي تسمح للتاجر، مثلاً، بدعوة المستهلك إلى شراء سلعة دون أخرى.

تتقاطع اللغات في نصّ الشارع الدعائي، وفق سلّميّةٍ تفقد فيها العربية سلطتها على ضبط قواعدها بموجب مزاحمة الفرنسية لها وتفوّقها عليها. وهو عامل دالّ، عائد في جانب منه إلى علاقة التلازم الوطيدة بين مصدر السلعة ـ فرنسا في هذه الحالة ـ ولغة ذلك البلد المنتج لها، لأن للّغة دلالات إيحائية خاصّة بالشيء الذي تسمّيه. فإذا عرّب الشيء فصل فيه بين الدلالة الإيحائية المصدرية والمدلول، فتبقى السلعة نتيجة لذلك سلعة فحسب، وتفقد ما يحفّ بها من دلالات سياقية يمنحها إيّاها الدالّ الأصلي. على أن المفارقة في هذا أن الفرنسية هي اللّغة الدعائية المناسبة، رغم تنوّع مصادر السلعة التي غالباً ما تكون سلعة محلّية في المجالات الدعائية الكمالية. ومع ذلك توهم العبارة المكتوبة على البضاعة بأنها مستوردة: (Made in France).

بهذا التلازم بين السلعة ولغة البلد المنتج، كانت اللغة إحدى أهم قنوات التبعية. فتبنّت العربية العديد من الألفاظ الأعجمية ـ الفرنسية بالخصوص ـ والتراكيب الجديدة والصواتم (Phonèmes) الفرنسية، رغم بعد الصلة بينهما، كعدم وجود الصوتم المناظر في العربية لما يقابله في الفرنسية. تكوّن هذه المزاوجة بين اللّغتين قاموساً خاصّاً يختلف عن اللّغتين العربية الفصيحة والفرنسية، وتؤلّف نسيجاً متميزاً لا يخضع بالضرورة للقواعد اللغوية المعروفة والمعتمدة عادة في العربية، وظيفتها الأساسية هي الاستجابة لأغراض تجارية دعائية، ليست سلامة اللّغة التي ينسجها الشارع بما فيها من نظام تواصلي محلّي، قد تكون أكثر غنى من النظام التواصلي الذي يعتمد على نظام اللغة المحض، كالعربية أو الفرنسية أو الإنكليزية، وذلك عند التفسير والتأويل. ولكنّها تفقّر التواصل نفسه بما أنّنا إزاء علامات شاردة تفرض على الخطاب محتواها وإيقاعها. لا شك في أن هناك قوى اقتصادية واجتماعية وأيديولوجية وراء استمرارية هذا المزج اللغوي والثقافي ارتبطت مصالحها بالانفتاح الاقتصادي، إلا أن المشكل الأكثر عمقاً هو هذا التعامل اليومي، وهذا الاستعمال الوظيفي للغة أجنبية لا تفهم معانيها ورموزها. وهو ليس ارتباطاً قصرياً بلغة أجنبية (الفرنسية بالخصوص) فرضته هيمنة رأس المال الأجنبي، بل هو ارتباط ذهني ونفسي بمصير الثقافة الأجنبية ولغتها. فقد بدت

«اللغة الوطنية» عاجزة عن الاستغناء عن اللغة الفرنسية وعن فكّ الارتباط بها.

بهذا الاعتبار، تكون العلاقة باللغة الفرنسية علاقة اجتماعية ونفسية، فردية وجمالية، بما تحمله من تداعيات تستمدّها من حضارتها ومن سياقها التاريخي الاجتماعي والثقافي، وليست علاقة معرفية صرفة.

تتوزع البلاغة أيضاً وفق سلّمية معيّنة، فهي تخضع لتوزيع اجتماعي بحسب المجالات. فما هو شعبي تنعدم فيه أوجه البلاغة الدعائية، لأن العلاقة التي تربط بين التاجر والمستهلك هي علاقة المحتاج بالحاجة، فلا تحتاج إلى بلاغة. إنها علاقة الضرورة. أما الفضاءات التجارية الكبرى، فتحرص في لغتها الدعائية على تخيّر الصور الأكثر إيحائية وجمالية. يعود ذلك إلى تعدّد الاختيارات السّلعية فيها، ممّا يعني أن البلاغة ترتبط بالمنافسة.

وما يبدو اتجاهاً عاماً يجدر تأكيده، فبقدر ما تكون العناوين الإشهارية (الدعائية) مختصرة، تكون مشحونة بقدرة إيحائية، وتقترن بالمجالات الكمالية، وبقدر ما تعتمد التطويل يتضاءل تأثيرها الإيحائي، وتقوى مباشرتها الدلالية كجمل عادية أو مسطّحة. وكأنه ليس من غايتها إقناع أو إيهام المتلقي بجودة السلعة، بل غايتها إرشادية تتوقف على الإبلاغ بصنف السلعة. إن الاتجاه العام هو، إذن:

- كمالي: إيحاء + إيجاز
- ضروري: مباشرة + إطناب

سابعاً: سيميولوجية مدينة تونس

يحاول هذا النصّ تعريف المدينة بغير ما هو سائد في الأعمال التي تصنّف عادة ضمن سوسيولوجية المدينة. وما هو متداول فيها، مقاربات كمّية تراها تكتّلات بشرية، أو تجمّعات دائمة وكثيفة نسبياً تتعايش في مجال محدّد[٩].

والحال أن عيار الكمّ ليس حاسماً لأنّه متغيّر. ومن عناصر التعريف هنا، وعلى غير ما هو مألوف: الرّصيف والإشهار واللغة والسيّارة والصورة، إذ يصعب الحديث عن حياة مدينية دون تناول حياة النّاس في الرّصيف، مثلاً،

(٩) Raymond Boudon, *Dictionnaire de sociologie* (Paris: France loisirs, 2001), p. 244.

ودونما قراءة في الصورة الإشهارية وما تبثّه من رسائل. ويظلّ المشهد المديني منقوصاً ما لم نقرأ النصيّات الاجتماعية التي تنسجها الألوان والأضواء وحروب اللغات التي تقام من أجل افتكاك المجال. والسيّارة كذلك مكوّن من مكوّنات المدينة، ودونها يتغيّر المشهد الحضري. يشرّع مثل هذا التعريف للمدينة إمكانية قراءتها قراءة فينومينولوجية تبحث عن الدلالة في الظاهر توّسلاً للشيء عينه.

إن أيّ محاولة لإنشاء سيميولوجيا المدينة، أو إخضاعها لأيّ شكل منهجيّ من أشكال التأويل، ليعتبر مشروعاً مهمّاً. لقد تعوّدنا أن نرى في المدينة ما شيّد فيها من بناءات وعمارات، دون أن نقوم بعمل بنائيّ من درجة ثانية يشيّد هذه المرّة أنسجتها الرمزية، وما تراكم فيها من علامات لها تاريخ وجغرافيا وأصول اجتماعية. ولعل العلامة هي أخطر سكّان المدينة، وأكثرهم مقاومة للزّوال والنسيان. فكم من رمز تاريخي حال دون احتواء المدينة، أو بعض منها، من قبيل ذرائعية القطاع الخاص واستثماريته. وكم من عناصر القوّة والهيمنة شلّتها محرّمات المدينة وطقوسها، فحفظت هيبتها ودافعت عن هويتها.

المدينة، بعد هذا وذاك، مبتدأ خبره النّاس، ثقافة وهويّة وتاريخاً وأوضاعاً اجتماعية. وعبرة هذا الخبر لا يمكن إدراكها إلا بالعين التي ترى ما هو بادٍ للعيان لتبلغ الأنساق الكامنة. مدننا العربية تحتاج إلى فينومينولوجيا تصف أبجدية المكان.

من المعاينات الممكنة، حين قراءة مدينة تونس، المشي خارج الرّصيف. فهذه الوجوه المنفيّة في دواخلها، تأبى الانحسار في فضاء الرّصيف الضيق، بعد أن تم افتكاكه من قبل الخاص والعام وتسليعه وقضم أجزاء منه بذريعة أو بغيرها.

هذا الرّصيف لا حرمة له، إذ يمكن افتكاكه في كلّ لحظة، فالرصيف بهذا، مجال للصّراع بين مختلف القوى الاجتماعية التي تتحرّك في الشارع وتتعايش فيه وتعيش منه. ولقد أهملت الدراسات السوسيولوجية عامل الرّصيف في تعريف المدينة، والحال أنّه عنصر خلّاق للتحضّر والتمدّن، لأنه يمنح الأولوّية للعام على الخاص. أما في مدينة تونس، وفي وجهها الشعبي خصوصاً، فقد استولى الخاص على العام. وكاد الرّصيف يتحوّل إلى سوق بما فيه من مضاربة ومنافسة وروابط من القوّة لا تراعي إلا المصلحة الفردية. إن غياب الرّصيف أو حضوره هو معيار لدرجة التمدّن. ولكنه أيضاً معيار لكثافة أو ضعف قدرة أفراد المجتمع ومختلف مكوّناته على التكيّف الاجتماعي، وعلى صيانة قواعد التضامن الجماعي.

وإلى جانب افتكاك الرّصيف والاستحواذ عليه، تنزع السّاحات العامّة إلى

الاختفاء هي أيضاً، إلا السّاحات التي تحمل رمزية سياسية، فإنّها في المقابل تمتدّ وتتوسّع كساحة «القصبة» المحاطة من كل الجهات بأهم مؤسّسات الدولة. والقصبة رمز لهيبة الدولة، ولأنها كذلك، يحيّى فيها العلم يومياً.

الخطاب الإشهاري (الدعائي) كذلك مفصل من مفاصل التعريف للمدينة. هذا الخطاب يجيز، عادة، ما لا تجيزه اللغة، فيتلاعب بقواعدها ونحوها وصرفها، ليخلق نحوه الخاص. ومن قواعده المرور من المذكّر إلى المؤنث، تغليباً للتأنيث على التذكير. فضمير المخاطب «أنت» قليل التداول في لغة الدعاية، يتبع في ذلك نشاط اللغة في المدينة، التي يغيب فيها التذكير إلا لمن كان حديث العهد بها وباستعمالاتها. وليس هذا مردّه تخصيص المرأة على الرّجل في الخطاب الدعائي، إنما التأنيث المطلق خاصية مدينية استوعبتها الدعاية، فتحوّل إلى علامة من علامات المدينة.

والنحو في اللّغة جملة من القواعد الصّارمة، المتواضع عليها. تردها الدعاية مرنة ومتحرّكة لأن عقيدته هي المباغتة، وغير المتوقّع والعابر، سباق لا ينتهي من أجل شدّ الانتباه والتحكّم في السلوك الاستهلاكي إلى الحدّ الذي يمكن معه أن تتحوّل البضاعة إلى كائن حيّ قابل للأنسنة.

كل شيء جائز في الدعاية بصرف النظر عن القواعد، ما دام التصرف الدعائي يثير الدهشة ويحقق الإثارة ويجلب الانتباه. فالهمزة قطعية في كل الأحوال، سواء كانت أصيلة، في جذر اللفظ، أو وصلية. تُنبر الهمزة هنا في غير موضعها، فتوجد أحياناً بالقوة، وإن لم تكن من جذر اللفظ. وتكمن المفارقة في اعتماد التخفيف والتسهيل في الجملة الدعائية، إذ يلجأ إلى نشاط اللّغة في استعمالاتها الدّارجة والتغاضي عن اللسان الفصيح من جهة، والتشديد على الشدّة ونبر الهمزة في الغالب من جهة ثانية، لكأني بالشدّة والهمزة تبدوان من أقوى العناصر الإقناعية.

ومن عناصر الإثارة أيضاً في الدعاية اعتماد صيغ التعجب المضمرة أو المختزلة في علامة «!»، وغالباً ما يقع تكرارها على هذا النحو «!!!» زيادة في إثارة الانفعال إزاء بضاعة ما. ولإثارة فضول القارئ الاكتفاء بعلامة الاستفهام «؟» على اللافتة الإشهارية (الدعائية)، ثم توضيحها بعد مدّة. وهنا يكون غياب الرّسالة في حدّ ذاتها، فراغاً دلالياً يثبت محتوى بمجرّد إخفائه. إنه نفي التدلال (Négation de la signifiance) قصد تكثيفه.

هذه بعض العناصر التي يتقاسمها النص الإشهاري (الدعائي) في مدينة تونس، بصرف النّظر عن الجغرافيا الاجتماعية. أما العنصر الفارق فيه، فصفاء في اللّغة وجمال في حواملها (اللافتة الإشهارية)، وعناية بالاستعارة في الأحياء الراقية، ويقلّ صفاؤها ويصير أكثر مباشرة كلّما توغّلت في الأحياء الشعبية.

والسيّارة أيضاً بعد أساسيّ من أبعاد الحياة المدينيّة. لغة خارقة للغة، أبعاد خفيّة خلف التجلّي ومنها، وبما فيها من متمّمات انعكاس الأنويّ النرجسيّ في سياق بدا فيه الاستهلاك نمطاً حيّاً من الروابط مع الآخر.

تكشف السيّارة عن تراتبية اجتماعية، حتى إن التونسي اليوم يستطيع أن يصنّف النّاس بحسب نوعية السّيارة، إذ إن امتلاك بعضها اليوم يبدو حكراً على فئة دون أخرى. على أن السيارة بما هي متاع، ليست أداة تصنيف بعد أن صارت رائجة ومستهلكة ونزلت إلى «العامة» من الناس، إنما علامة السيارة هي التي تمنح القدرة على التصنيف والتمايز. فالسؤال التقليدي عن نوعية السيارة التي تمتلكها يخفي سؤالاً عن مكانتك في السّلّمية الاجتماعية، خاصة بعد أن بات اقتناؤها منزوعاً من وظيفته، ومن غائيته الأصلية المتمثلة في تيسير التنقل. لقد حلّت علامة السيّارة محل السيّارة وافترست غائيتها، إذ خنقت الوفرة حركة المرور، فأصبحت السيارة عبئاً ثقيلاً على الحياة العامّة، وعلى المعيش اليومي، فلا يتسامح إلا مع علامة السيارة الفخمة بمشهديتها المثيرة. يحدث هذا جرّاء فرط السوق وأنوميا الاستهلاك الذي ابتلع المجال الجغرافي، والتهم ما كان للمارّة من مساحات ضيّقة يتحرّكون فيها.

حاولت هذه الدراسة تعريف المدينة بغير ما كان متداولاً من عناصر تعريفية أهملت الرصيف والدعاية والسيارة، فلم تر إلا بشراً وحجراً وعمارة. بذلك كانت مقارباتها أقرب إلى الكمّ منها إلى الكيف. ولأنها كذلك، لم تتمكن من بلوغ الدلالة لتقف عند المستوى النفعي، الذي يقوم على وظائف المدينة واستعمالاتها، دون الحديث مثلاً عن الإنجازات البلاغية للمدينة والمدينيين. فنادراً ما يتطرّق فيها إلى الدلالة التي تجعل من المدينة لغة حقيقية بالمعنى الحقيقي، لا بالمعنى المجازي.

إن مستعمل المدينة الذي هو نحن جميعاً، لا يتنقل في مجال ماديّ فحسب، بل في مجال رمزيّ ودلاليّ فيه من النصوص الاجتماعية ممّا يجعل من المدينيّ في تنقّلاته والتزاماته، قارئاً بامتياز. هذه النظرة تدفع باتجاه مقاربة دلالية للمدينة

تراود لعبة العلامات، وهي تتشكّل في بنى. واقترابا من هذه المقاربة السيميولوجية تبدو مدينة تونس بلا وسط يتكثف فيه المعنى. هذه المدينة يطغى فيها الخاص على العام، علاماتها فارغة بعد أن تكسّرت العلاقة التاريخية بين الدال والمدلول، خاصة إذا تعلّق الأمر بالمدينة العتيقة التي اجتاحها ما يشبه حرب الأيقونات.

ثامناً: البعد الخفي

ينبّه هذا الكتاب في الأخير إلى ما في عالمنا الاجتماعي من أنسجة رمزية. فالمجتمع إنتاج رمزي، غابات وعرة من الرّموز. ومع ذلك، فإنّنا نمرّ بها دون التوقّف عندها. فلقد ظلّ هذا البعد الخفي غائباً في الكثير من الدراسات السوسيولوجية العربية في اللّحظة التي تكثّف فيها استعمال الاستعارات الاجتماعية واستهلاك الرموز. ولئن كانت الاستعارة، عادة، حكراً على الشعر والأدب عامّة، فإنّها تنسحب الآن على مختلف أنماط الحياة الاجتماعية. ففي ما نتداوله من خطاب يومي تكثيف للاستعارات التي تحيل ولا تقول، ما دام هذا الخطاب قامعاً ومقموعاً. فتكون الاستعارة حيلة ينسجها المخيال الجماعي في ما ينسجه من نكت وأمثال ومجاز وحكايات. تزداد الحاجة السوسيولوجية إلى دراسة استعارات المجتمع ورموزه، والرمز علامة اتفاقية بين الناس، خاصة في ذلك المجتمع الذي يحتاج في تعبيراته إلى وسائط تلمّح إلى الفكرة بفكرة أخرى لصعوبة التعبير المباشر عن الواقع، مما يدخل باتجاه تمثيل الواقع الاجتماعي تمثيلاً استعارياً.

تصديـــر

الطاهر لبيب(*)

ـ ١ ـ

لا مبرّر لتصدير كتابٍ غيرُ التصريح بما لا يُقدم عليه صاحبه: القول، صراحةً لا كنايةً، إن كتابه جيّد. له القول إن كتابه مفيد، وله في ذلك صيغٌ كثيرة. ما زاد على ذلك ادّعاءٌ يخشى أن يؤخذ عليه. هناك، إذن، «تصديرُ» حرجٍ إلى خارج النص، يتحمله كاتب التصدير.

للتصدير معنى ملتبس: هو وصاحبه في الصدارة، ولكنّها صدارة عابرة، لا يتوقّف النصّ عليها، وقد يستغني القارئ عنها. ما يعطيها وزن العلامة، في معناها السيميولوجي، أنها توقيعٌ: توقيعٌ في الهامش. ما يُرشّ حول هذا التوقيع من أفكار تدّعي استحقاق الصدارة هي، في الغالب، من محسّناته (وكلّنا جرّب تجميل توقيعه).

يُكتب التصدير، بما يشبه التواضع، على هذا الأساس: قد يتحفظ صاحبه، فيذكر أنه «مطلوب» منه، وأنه «قبِل» كتابته. لجوءُه إلى الاختصار أو التكثيف (خلافاً لما تستدعي المقدّمة) هو أيضاً من قبيل تحفّظه: للتصدير أن يقصر كما شاء، فوظيفته في حضوره، في منزلته بين الإهداء والتقديم. هكذا يكون التصدير ملتبساً: هو، بموقعه، يريد تحويل الدالّ الذي هو النّص إلى مدلول يكون هو دالَّه الأول، أوّلَ ما يُعلن عنه.

لعبة الكلام على الكلام هذه تفضي، نهايةَ الأمر، إلى إعادة النصّ إلى موقع

(*) أستاذ علم الاجتماع ومدير عام المنظمة العربية للترجمة.

الدالّ، عبر القول إنّه ذو دلالة. ولمّا كان التصدير الحالي تعمّد البدءَ بجعل التصدير موضوعاً له، فقد دخل في اللعبة ذاتها: كان له أو عليه أن يكون دالاً، فتحوّل إلى مدلول. إنها لعبةٌ لا تنتهي، ولكنّها، بما هي «افتتاحيّةٌ»، تهيّئ لانفتاح المعاني وتوالد العلامات. وإذا كان ذلك، فهي به تكون لحظةً سيميولوجيّة أولى.

افتراض لحظة سيميولوجية أولى يوجد هامشاً للنصّ لا يقدّمه، ولكنه، كالبياض المحيط بالصورة، يُتيح للصورة «فراغاً» تتّسع فيه. هذا الاتساع المتخيَّل هو الحاملُ لإمكان تعدّد المعاني والعلامات، ما لم يسعَ صاحبُ التصدير إلى ملء «الفراغ» بما يراوده من «فانْتازْمات» الصدارة. ومهما يكن، فليس لهامش التصدير، هنا، نوايا التقديم أو «المدخل»، فهذا غالباً ما ينسدّ دون النصّ، فلا يؤدي إليه، وقد يعوّضه ليصبح «المقدّمة» (بالتعريف والأحرف الكبيرة).

التصدير، هنا، هو هذا الفضاء الذي تتسرّب إليه بعض إشارات النّص، لا كلّها، فيجعل منها، موضوعَ خياراته، أو هكذا يبدو له. على أن هذه «الخيارات» لا تزيل اللبسَ، بل تغذّيه: التصدير بدءٌ، ولكنّه بدءٌ بما سبقه، بقول ما كان قيل. لا خروج من هذا اللبس إلا ظاهراً وببعض التحايل في الصيغ، كأن يستقلّ التصدير بالدعوة إلى ذاته، أي أن يتمثّل أنّه كتابةٌ موازية للنص.

بإمكان التصدير أن يتمسّك بموقع الدال على ذاته، فيقف عند هذا الحدّ. هذا ممكن ولعلّه أسلم، ولكن سؤالاً ساذجاً، قديمَ التقاليد والإزعاج، يبقى ماثلاً: من أين عندئذٍ، إثبات أن صاحب التصدير قرأ الكتاب، كما ينتظر القارئ، بحثاً عن «مضمون»؟ لا حل إلا في تواطؤ مع القارئ يعيد التصدير إلى موقع الدال على غيره. على أنه، مهما كان التواطؤ، فعلى التصدير ـ ما دام تصديراً ـ ألّا يغادر الهامش ليتلقّى فيه ما امتد إليه من النصّ.

ـ ٢ ـ

إذا اشتُمَّ ممّا سبق رائحةُ بارْتيّة (وجملته الأولى، في التبرير، بارْتيّة، أصلاً) فهذا من حسن الصّدف: الكتاب كثيرةٌ مصادره، وأكثر منها إحالاته، لكنّ رأس الخيط في نسيج التناصّ فيه هو رولان بارت: واضح أنه أكثر ألفةً واستئناساً به من غيره. ولقد تميّز فيه بفصل عنه، أشاد بخروجه عن المألوف (ولو مع تحفّظ عابر على مقاربته البنيوية للموضة)، كما استحضره، بارزاً أو ضمناً، في مواقع كثيرة، ومنها الفصل عن «سيميولوجيا مدينة تونس»، وهو الأقرب إلى بارت،

وإن قلّ ذكره فيه، نسبياً. ليكن بارت، إذن، هو هذا الذي يُحدث شقوقاً تتسرّب منها بعض الإشارات من نصّ الكتاب إلى هذا «الهامش»:

يبدأ كتاب *s/z* بما يُقال من أن شدة التنسّك تتيح لبعض البوذيين أن يروا مشهداً طبيعياً كاملاً في حبّة فول. وهو ينتهي بأن آخر انغلاقات المعنى هي نقاط استرساله... بين هاتين الصورتين ما يكفي للمغامرة السيميولوجيّة ولتصفيف تعاريفها كلّها: أن ترى وراء ما يُرى (وهذا مبدأ القراءة)، وأن ترى فيه ما لا يُرى (وهذه تقنيّة) لتجد المعنى حيث لا يُنتظر، فهذه هي حبّة الفول السيميولوجيّة. أن لا تترك المعنى ينغلق، أن تتركه يتوالد، وراء نتائجك وخواتيمك، فهذا هو معنى الاسترسال وتحرير الدال. هذا، إجمالاً، هو المشروع السيميولوجي، مبسّطاً.

ويخطئ، في هذا المشروع، من يجعل وجهته مراجعَ «نظريّة»، دون التوقف طويلاً، ذهاباً وإياباً، عند محطات كتابته. أقول: كتابته، ولا أقول «تطبيقاته» لأن هذه، عند بارت على الأقل، كتابةٌ، بالمعنى الجمالي للكلمة: فيها دقّة البحث عن المعنى المفتوح، وفيها صياغة لذيذةٌ، ملتذّة: هدف السيميولوجيا إحداث شقوق في ما يبنيه ويتبنّاه المجتمع من أنساق رمزيّة يرعاها الحسّ المشترك وترعاه. مقاومة هذا الحسّ المشترك تتجاوز جهدَ العثور على المعنى إلى جهد صُنعه. إنها مقاومة اللّامعنى، في مرحلة يتسع فيها فراغ المعنى أو ما سمّاه كاسْتورياديس «صعود اللادلالة»: هذه اللادلالة التي تتوجّه إلى الفرد قائلةً: تميّزْ عن غيرك واشترِ المنتوج الفلاني لتنظيف ملابسك. وسعياً منه إلى إكساب حياته معنى، «يتميّز» الفرد بالاشتراك في ما يفعله الجميع! هذا ما يحدث أيضاً عندما لا يجد الفرد، لإكساب حياته معنى، غير ما هو في متناوله من معانٍ سارية، جارية، يتبنّاها على أنها له، وهي للجميع.

يناسب هذا، في الحسّ العربي المشترك، إفتاءٌ في كل شيء، من كلّ حدب وصوب. شعار هذا: فتحُ مجال الرأي أمام الجميع. وظيفتُه: ملءُ الفراغ (الإعلامي والدعائي، على وجه خاص). نتيجتُه: ديمقراطية اللامعنى، في الاتجاهين. الحلّ؟ أن تكفّ الأغلبية عن القول والكتابة! لا يكفي ما تنتجه الأقلية من معنى، يجب الحدّ مما تنتجه الأغلبيّة من لامعنى. لا حسم، في تاريخ الفكر العربي المعاصر، غيرُ هذا. من دون هذا الحسم ـ وهو، طبعاً، لن يكون ـ لا خيار للسيميولوجيا غير التوجه إلى فراغات المعنى، إلى اللامعنى.

عندما يقال إن السيميولوجيا حداثيةٌ، فذلك من وجهة مقاومتها للتواطؤ على المعنى، ذاك التواطؤ الذي يحوّله إلى مسلّمات وبداهات تتوارثها الجماعات، منغلقةً أمام المعاني الجديدة.

كم هو مُفقر وبائس وشرّير هذا التواطؤ على المعنى، وكم هي صعبة مقاومته. قد يقاومه البعض بقول يُلقونه على عواهنه، ولكنّ السيميولوجي ذا المعرفة والفطنة يعطيك انطباعاً بحاسّة سادسة، تلك التي يرى بها ما لا يُرى. وراء هذه الحاسّة ثقافةٌ واسعة (مذهلة، بتراميها وتفرّعها عند بارت، مثلاً)، ووراءها ملاحظةٌ دقيقة، رصداً وتفكيكاً، وقدرةٌ على البَنْينة، ومرونةٌ فكريّة (يضيف إليها أمبرتو إيكو رقّة الإحساس عند بارت)، ووراءها، فوق كلّ ذلك، ذكاءٌ نقدي يجعل من السيميولوجيا معرفةً تضع نفسها موضع التساؤل دائماً: ذكاء بارت النقدي هو الذي جعله «حمّالَ أوجه» ودفعه إلى ترديد: لعلني مخطئ في ما ذهبت إليه.

ما كتبه بارت في «النظريّة» قليل إذا ما قورن بوفرة «التطبيقات» التي جعلت منه كاتباً من نوع خاص. هذا ملمح يفيد إبرازُه: أغلب البحوث، بما فيها السيميولوجيّة، لا كتابةَ فيها. هي جافّة، ثقيلة الظلّ، لا صبر في تحمّلها إلا بدافع المنفعة، إن كانت فيها منفعة. نعم، لتكن هناك كتابة، ولكن هل من كتابةٍ دون لغة كتابة؟ آخر مكامن السرّ، عند بارت، في لغته: في حب الكلمة والجملة، وفي هوس العبارة الجميلة، في صياغة ما لا يُنتظر (وهذا من تعريف الشاعريّة عند جاكوبسن). ولما كان ميّالاً إلى إشباع عبارته كثافةً، فهو ينسجها نقاطاً وفواصل وأقواساً وجملاً معترضة. ثم هل من حاجة إلى التذكير بأن النصّ البارتي ما كان يكون على ما هو عليه لو لم يتّسع تعريفه، ولو لم يتسع التناص فيه لتقاطع اللغات، ومنها لغات الموسيقى والفن التشكيلي والحركات؟ إنه نص متحرّك، متموّج، له صوتٌ موقّع، وهو يكاد يكون مرسوماً (وقد تكون من نسيجه رسومُ بارت نفسه، كما هو الحال في «إمبراطورية المعنى»).

خارج الكتابة، في معناها الجمالي هذا، لا تفسير لقدرة بارت ولا لطرافته في إنتاج الميتالغة. ولقد كان على حقّ في مأخذه على البحوث الجامعية أن يكون فيها كل شيء ما عدا الكتابة. وليُفهم أن الدعوة إلى الكتابة لا تعني تحويل العلم إلى أدب؛ إنّما تعني أن يُصاغ العلم صياغةً حسنة. هذا بقطع النظر عن الميول

الإبداعيّة: كان حلم بارت أن يكتب، يوماً، رواية، ولكنه خصّص بعض دروسه لتوضيح فشله في ذلك. ولعلّ عزاءه كان في المنحى «السّردي» الذي اتّخذته بعض مقاطع نصّه، ومنها **شذراتٌ من خطابِ عاشق**: لقد أرادها شذراتٍ لتروي شيئاً، ولتعرض علامات ودلالات في مساحاتٍ لا تنغلق معانيها، بل يفضي بعضها إلى بعض، تتوالد في ما بينها من «فراغات».

في السيميولوجيا، إذن، نفس إبداعي، بالضرورة. هذا واضح عند بارت، وقد يتضح عند آخرين، ولو بدرجات متفاوتة: أمبرتو إيكو، مثلاً، كتب رواية **اسم الوردة**، وكتب كتاباً «على هامشها» بيّن فيه «صدى التناصّ» وأنواع التآويل التي أحدثتها. ولعله من فرادة بارت أن جعل حياته حاملاً لسيميولوجيته: أمه أوّلاً، فهي ألف كتابته وياؤها، ثم علاقاته، ورغباته. على أن ما يطفو من هذه الحياة، في العبارة البارتيّة، حِدادٌ عليها لا ينتهي. لقد كانت اللغة وسيطاً ماكراً بينه وبين حياته. وأغلب ظنّي أنه كان كبطل أَلسّنْدرو باريكو في رواية **حرير**: «كان من أولئك الذي يحبّون مشاهدة حياتهم، معتبرين كلّ طموح إلى عيشها طموحاً في غير محلّه. إنهم يتأملون مصيرهم كما يتأمّل أغلب الآخرين يوماً ممطراً». ومهما كان من أمر ذاتيّته، فقد أنْسن سيميولوجيته ويسّر مداخلها وقرّبها إلى النفوس.

ـ ٣ ـ

للسيميولوجيا سياقها. في الحالة الفرنسيّة، كانت سنوات مجدها تقاطعاً مع ثلاثة مسارات متوازية: البنيويّة ذات النزعة اللسانية (ومعلّمها الأول ليفي ستراوس)، وقراءة ماركس (كما بادر بها ألتوسير)، وقراءة فرويد (كما طوّرها لاكان). ولقد هبّت عليها رياح النقد من جهتين، على الأقل: من نقاد الأدب والفن التقليديين، وممّن يبحثون عن الفاعل الجماعي، أينما كان: مأخذ أولئك عليها عدم الفهم (أو فوضى التأويل)، ومأخذ هؤلاء عليها عدم التفسير.

لم تعلن السيميولوجيا نسباً واضحاً غير نسب اللسانيات، كما أنشأها سوسير، ناشرُ لفظ السيميولوجيا. أما السوسيولوجيا، تحديداً، فلها معها «مراودات» حذرةٌ، أغلبها غير معلَن: قد تستأنس إحداهما بالأخرى، ولكن دون تسميتها. ينطبق هذا ـ ولو قبل الظاهرة السيميولوجيّة ـ على ماكس فيبر في تأويله للمعنى الذي يسنده الناس إلى أفعالهم، وعلى زيمل في تفكيك ما أَلِف الناسُ من

يومياتهم، كما ينطبق على بورديو في تناوله الرمز واللغة. في الجهة الأخرى، قد ينطبق هذا على بارت في «الميثولوجيات». وإذا كان علم الاجتماع قليل الانفتاح على السيميولوجيا، فهناك تخصّصات أخرى انفتحت عليه، بدءاً بالأنثروبولوجيا، ومروراً بتاريخ الفنون وعلوم الاتصال وتحليل الخطاب وغيرها. الفلسفة نفسها تفاعلت معها وأثْرتها بتأملات واسعة، من نوع تأملات بول ريكور في علاقة النّص بالفعل الاجتماعي.

إجمالاً، تبدو المسافة بين السيميولوجيا والسوسيولوجيا مسافةً بين الفهم والتفسير. قد ينشدّ عالم الاجتماع إلى ما تولّده السيميولوجيا من معانٍ، ولكنها معانٍ لا يكفي، عنده، فهمُها «داخليّاً»: يبدو له عالَم السيميولوجي سكناً جميلَ البناء والألوان، تنشط الحركة، بإغراءاتها، فيه، ولكنه سكنٌ مغلق من الداخل على الخارج. إذا كان السيميولوجي ذاك الناسك البوذي الذي يرى مشهد الطبيعة في حبّة فول، فإن السوسيولوجي يريد أن يرى حبّة الفول في المشهد. خلاصة المسافة أن معاني السيميولوجيا ليست، بالضرورة، معانيَ سوسيولوجيّة. هذه صعوبة اللقاء الكبرى.

امتداداً لهذا، قد يرى السوسيولوجي في طفرة المعنى السيميولوجي طفرةَ لامعنى. وهو يزداد يقيناً أمام تعرّض المعنى الاجتماعي لانجراف يتسارع، لا ينفكّ يتّسع: لكأنّه لم يعد للدال والمدلول ما يكفي من الوقت لصنع دلالة. من منّا، مثلاً لا حصراً، ما زال يمسك بدلالة ما تسيّب، في الحسّ المشترك، من معاني الفاعل الجماعي أو التقدّم أو العقلانيّة أو المواطنة أو الوحدة الوطنيّة أو التضحية والشهادة؟ بل من منّا ما زال يمسك بتعريفٍ للموت الذي يراه أكداساً تُنقل نقلاً مباشراً، تمحوه فرحةُ العبث. ليس للربط بين الدال والمدلول إلا بعض ثوانٍ، لا أكثر. هذا ما فهمته التجارة في الإعلان عن بضاعتها: علامات كثيفة كالسّحب، تطفو فوق أشيائها. وإذا كان لا بد من قول أعمّ فهو أنّ تفكّكاً أصاب تلك العلاقة التي ما انفككنا نوثّقها، إلى عهد قريب، بين الثقافة والمجتمع.

ـ ٤ ـ

نشأت السيميولوجيا وتطورت، بعد مسار طويل من قطيعة الفكر الغربي مع المعنى الموروث. كان قد ولّى عهدُ من يقول لها: حذار، لا تمسّي هذا المعنى أو

ذاك، هذه الدلالة أو تلك، لا تذهبي، في التأويل، إلى غير ما ذهب إليه سابقون (وتخصيصاً، في الدين). هذا الذي لم يعد له قول في الفكر الغربي هو الذي يُسكت السيميولوجيا العربية في مهدها، كما أسكت غيرها من المعارف الإنسانيّة. معنى الإسكات، هنا، أن لا ينطق غير الفراغ، أن لا يُرسم غير البياض. قد يسمّى هذا مسكوتاً عنه.

للخطاب العربي قدرة عجيبة على التكرار، والتكرار لا ينتج معنى. وليس هذا لِقصرٍ في منتجي الخطاب، وإنما هو في حرمانهم، قهراً، من تجديده. قلتُ إن الأغلبيّة منتجةٌ للامعنى، وإنه ليتها تكفّ عن القول والكتابة. أضيف أنها تنتجه ملْئاً لفراغ يخلقه غيابُ الحريات: كثرة الكلام، هنا، ليست دليلاً على الحرية، بل عن غيابها. هل ما زلنا نحتاج إلى الإقناع بأن الحريّة وحدها تنتج المعنى الجديد، وبأن المعنى الجديد لا يثبت، نهايةَ الأمر، إلا إذا اتخذ صيغة الإنتاج الجماعي؟ مهما يكن، ما دامت السيميولوجيا توليداً وتأويلاً مفتوحاً للمعنى، فمصيرها، في أوطان العرب، هو مصير حرياتها.

كنت قلت إن لا كتابة من دون لغة كتابة. في المشروع السيميولوجي توكيد لهذا: لا سبيل إليه دون لغة لا يرضيها مجرّدُ سلامتها، وإنما تسعى إلى فقهها وجمالها. هذا المطلب هو من مفارقات الوضع: من أين له أن يلبَّى في مجتمع يكاد لا تكون له لغةٌ؟ لنقل، في حدود الممكن، إن الجهد في اللغة عليه دفعُ النصّ السيميولوجي نحو الكتابة. وإذا كان ذلك، فالسيميولوجيا سند قويّ للسوسيولوجيا، تحسيناً لكتابتها وتخفيفاً لما رانَ عليها من ثقل. هذا، مثلاً، ما كان يكون، أغلبَ الظنّ، لو كتب الخطيبي بالعربيّة!

ـ ٥ ـ

ليكن هذا العود على بدء: نعم، كتاب محسن بوعزيزي جيّد: كفكرة، أولاً. إنه، في ما أعلم، أول جهدٍ عربي سعى إلى الربط، ربطَ الباحث، بين السيميولوجيا والسوسيولوجيا، متّخذاً له هذا العنوان الجديد، تماماً، في النص العربي: السيميولوجيا الاجتماعيّة.

وللمضمون فيه وجهان: وجه ظاهر، نسجته معلوماتٌ وفيرة، أغلبها لم يألفه النص السوسيولوجي العربي، في مجمله، وملاحظاتٌ ميدانية ذكيّة. أما

الوجه الخفي ـ وهو عندي الأهم ـ فمسارِبُ معنى رقيقةٌ تتراءى للقارئ، وقد رسمتها له قراءته. أسمّي هذا استثارة. إنّ ما تسرّب من النص إلى «هامشه»، إلى هذا التصدير، أو ما أوحى به إليه، كما يقال، هو، في حدّ ذاته، كافٍ للاعتراف بقدرته على استثارة قارئه. هذه الاستثارة طموحٌ صعب، في العادة: إنها طموح إلى تلقٍّ يُنشىء التناصّ. وإذا كانت قراءتي فتحت للتناصّ، في حدود التصدير، مساربَ «هامشيّة»، فالأمل هو في تلقٍّ عربي يلتقط فرصة هذا التقاطع المعرفي غيرِ المألوف بين السيميولوجيا والسوسيولوجيا. إنها لحظة استثارة تتّسع للتمديد والتفريع والردود، أو هكذا يجب أن تكون. من دون ذلك تنكفئ على ذاتها، كما انكفأت لحظات معرفية عربيّة أخرى...

مقدمـــــة
لماذا السيميولوجيا الاجتماعية؟

«السيميولوجي، كاللساني، عليه أن يدخل مطبخ المعنى».

(رولان بارت، **المغامرة السيميولوجية**)

«المفهوم ليس سوى المتبقّي من الاستعارة».

(نيتشه)

«لا ريب في أن المستقبل سيكون للسانيات الإيحاء».

(رولان بارت، **مبادئ في السيميولوجيا**)

ـ ١ ـ

ينخرط هذا الكتاب، نظريّاً وميدانياً، في لعبة العلامة الاجتماعيّة، وهي تتحرّك في المجال الاجتماعي. ويتعلّق الأمر فيه برصد حركة هذه العلامة في حلّها وترحالها، وضمن عالم سوسيو ـ ثقافي وتاريخي معين. هذا الطّموح يدفع باتّجاه التشريع العلمي لمقاربة سيميو ـ سوسيولوجية، لا تكتفي فقط ببناء نسق العلامات، بل تربطه بالسياقات الاجتماعيّة التي أنتجته. وقد نحتاج في مثل هذا، إلى نحو خاصّ يحاول الإمساك بالمعنى وبلعبة العلامة ضمن سيرورة من التحوّلات ومن الرّوابط الاجتماعيّة. معنى هذا أنّ الطموح يتجاوز في هذه المحاولات ما يقف عنده، عادة، كلّ عمل سيميولوجي منحصر في أفق العلامات وأنساقها، ليبني نسيجها ضمن واقع اجتماعي متغيّر، ممّا قد يسمح بالحديث عن سيميولوجية الفعل أو الظاهرة الاجتماعيّة. هذه النزعة في إعادة البناء السيميولوجي لما هو اجتماعي، تنخرط، بالضرورة ضمن أفق «ميكرو ـ سيميو ـ سوسيولوجي» يتتبع تفاصيل الأشياء والمعاني بفروقاتها الدّقيقة.

كيف ينشط الاجتماعي التاريخي في حياة العلامات؟ كيف تتغيّر العلامة بتغيّر أوساطها التي تحيا فيها فتمنحها المعنى؟ كيف تلبس العلامة لبوس المكان والزّمان؟ هذه الأسئلة، وغيرها، تنخرط في صلب اهتمامات هذا الكتاب بما فيه من محاولات تضع على عاتقها هاجس تحسّس بعض عناصر الإجابة عنها، دون أن تدّعي الإلمام بها. فقراءة علامات واقع متغيّر ليس بالأمر الهين، إلا على حالات استثنائيّة في تاريخ المعرفة الإنسانيّة المعاصرة، من أمثال رولان بارت، الذي لم يتجاسر أحد بعده إلى حدّ الآن على الانتساب إلى مدرسته دون أن يكون مثيراً للسخرية. هذا الاستثناء البارتي راجع إلى ما قدّمه من أعمال تحاول أن تمسك بالإيحاء. وتظهر قوّة الحدس لديه في مراودة القيم الخفيّة التي تحملها الظاهرة أو المنتوج، ممّا يجعل نصوصه سهلة وممتنعة، كأن يرى في الخمر لدى الأمّة الفرنسيّة شراباً طوطماً مثله مثل حليب البقرة الهولنديّة أو شاي الأسرة الملكيّة في بريطانيا، وهي تحتسيه بطريقة احتفالية رسميّة. يتنبّه إلى هذا، وهو يتتبّع ميثولوجيات الحياة اليوميّة في المجتمع الفرنسي.

ـ ٢ ـ

والسيميولوجيا التي يهتمّ بها هذا الكتاب تبحث في الكيفيّة التي بها تمنح مختلف الأصناف الاجتماعيّة معاني الأشياء، فتتجاوز بذلك اللسانيات التي تدرس المعنى من تمفصل الأصوات. ولكن كيف يمنح الناس المعنى لأشياء لا أصوات لها؟ ذلك هو سؤال السيميولوجي الذي يتعلّق إلى حدّ الشغف بفعل «دلّ»، بحثاً في النهاية عن أنساق مبنيّة من العلامات؛ أنساق من الاختلافات والتعارضات والتباينات. وكلّ الأشياء والأمتعة، وكذلك عناصر الطبيعة، متى ارتبطت بالمجتمع صارت دالّة وأشبعت بمعانٍ، على السيميولوجي أن يمسك بنصّياتها وأنسجتها عبر القراءة والتصنيف، فيلج بذلك «مطبخ المعنى».

ولا يتعلّق الأمر هنا بسيميولوجيّة التواصل، بما فيها من بعد إخباريّ يبلّغ معلومة ويخفي أخرى، بل بسيميولوجيا تبحث في الدّلالة، فتبني أنساق الأشياء والظواهر وتعيد بناءها. إنّه البعد الرمزي للظواهر الاجتماعيّة، دون الإعلامي (Informatif) التبليغي. وقد تذهب بنا قراءة الدّلالة بعيداً إلى المستوى الذي يمكن معه التوسّع في الدّلالة (Signification) لمعانقة التدلال (Signifiance) بما هو ضرب من المعنى التكميلي، الزئبقي، الذي يبسط جناحيه خارج الثقافة وخارج المعرفة والمعلومة، تعلّقاً بالمعنى المتسيّب، الساخر،

الذي لا حدود له في اللّغة، غير مبالٍ بالأصناف الأخلاقيّة والجماليّة.

هكذا هو السيميولوجي، سواء تعلّق بالدّلالة أو بالتدلال، فإنّه يحاول أن يرى ما لا يرى عادة في الظواهر والأشياء، فيكتشف الخفيّ، الكامن الذي يصعب بلوغه بغير «عين» سيميولوجية تتأمّل الدال لتلامس أبعاده الدّلاليّة المختلفة، مشبعة كانت أو فارغة.

وهذا الكتاب أردناه في أصل وضعه لتقريب السيميولوجيا إلى علم الاجتماع حتى نكون أكثر حسّاً بأهميّة الرمزيّ في الظواهر الاجتماعيّة. وتزداد الحاجة عندنا إلى مثل هذا العمل لما يمكن أن ينبّهنا إليه ويغرينا به من نزعة بنائيّة ترى في بعض طبقات الظاهرة المدروسة نسيجاً رمزيّاً لم تبلغه إلا القليل من الدّراسات العربيّة. ومن ضمن طبقات الظاهرة يمكن العثور على مستويات أخرى، كالبحث في معنى المعنى في سياق الإيحاء، هذا الذي كان فاتحة سيميولوجيّة الإيحاء والعودة من جديد إلى البلاغة. وليس هذا حكراً على البيئة اللّغويّة الخالصة، بل يمتدّ ليطال مستويات أخرى من التعبيرات غير اللغويّة، كميثولوجيات الحياة اليوميّة، واللّغة الصامتة، وصور الإشهار واللباس والمجال السّكني وهندسة المدينة والصّور الفوتوغرافيّة.

ولا يقف الطموح، هنا، في دراسة مثل هذه الظواهر باستهداف «النسق العلائقي القائم بين مكوّناتها» فقط، بل يمتدّ الحرص إلى ربط هذا النسق بالعلاقات القائمة بالسياقات التي يتحرّك فيها، فتخرج بذلك من سكون النسق إلى حركيّة الفعل، ممّا يجعل من مشروعنا الأساسي هو تتبّع حركة جولان العلامة في المجتمع والتاريخ والجغرافيا، فالعلامة ليست معزولة، بل نتاج فعل تاريخي وسياق جغرافي ومعطى اجتماعي. هكذا نرد تخوم المجهول، الخفيّ، من نافذة العلامة، ونغوص بامتلاء إلى أعماق الظاهرة أو الفعل الاجتماعي.

لم يبق لدينا اليوم، سوى القليل فعله، في لحظة تاريخية تكرّس تفوّق التقنية على المعرفة. ومن هذا القليل، الممكن، مناورة في اللغة وباللغة، كأن نقرأ الواقع في اللغة، وأن نبني النصّيات الاجتماعية كما تتجلّى فيها، ونفهم تفاعلات النّاس وعلاقاتهم عبر اللغة. فـ: «ها هنا ناس إذا تلاقوا ينفثُ بعضهم إلى بعض بما هو صريح وكناية»[1]. والسيميولوجيا الاجتماعية لغة على اللّغة، بما تبنيه من

---

(١) علي بن محمد أبو حيان التوحيدي، **كتاب الإمتاع والمؤانسة** (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣)، ص ٥٢٦.

أنساق للعلامات، في مدّها وجزرها، بحسب الأوضاع الاجتماعية والثقافية، وبحسب الجغرافيات والتراتبيات. فالسيميولوجيا بحث في العلامات الخفيّة التي يتدبّر من خلالها الفرد والمجتمع أمره في تعقّله بالدّلالة. أما السيميولوجيا الاجتماعية فتتبّع جولان العلامات في المجتمع، تختلف باختلاف السياق الذي توضع فيه والمتغيّرات التي تتعلّق بها، كأن تغلظ الإشارة وترقّ ويثقل اللفظ ويخفّ، ويحمَّل بمعان مختلفة بحسب الاستعمال ومكانة المستعمل وجنسه، على غرار اختلاف العلامة حين الانتقال من التذكير إلى التأنيث. وتكمن الإضافة حين تسحب السيميولوجيا إلى السوسيولوجيا في التنبّه إلى السياق الذي ينتج العلامة ويتحرّك فيه، وبه تشبع بالمعنى، فننتقل من سكون لغة اكتفت بذاتها واستقلت عن كلّ موجود خارجها إلى حركيّة الفعل وقد تأثرت بالسّياق، فتُوَجّهنا صوب موقع منتج العلامة وانتمائه وأصوله.

ولكن الأهم من هذا، على علوّ قيمته العلمية، ما يمكن أن تقدّمه المقاربة السيميو ـ سوسيولوجية للسوسيولوجيين العرب خاصّة، والمهتمّين بالإنسانيات عامّة، من كشف للثقافي التاريخي خلف ما يبدو طبيعياً. فالعلامات يصنعها التاريخ وتضمّها الطبيعة لتبدو كما لو أنها من طبيعة الأشياء. وهذا التعلّق بما هو ثقافي تاريخي خلف الطبيعي لا يتسنّى إلا متى مررنا من سطح الظاهرة الدالّة إلى عمقها وما فيها من كمون، فتكشف أعيان المعاني وطبقاتها حتى تصير الظاهرة (أو الشيء) عارية، وتبدو كأنّها حقيقة.

ومن الظواهر ما لا يمكن بلوغ أبعادها الكامنة، إلا بمقاربة سيميو ـ سوسيولوجية، نلامس من خلالها الخفيّ والظاهر من العلامات والمعاني، كالظاهرة الإشهارية مثلاً، وما فيها من نسق دلالي. فالإشهار يهتك ستر اللغة ويتلاعب بقواعدها عمداً، ويتصرّف في فنّ المعاني، ولا يهمّه في ذلك بلاغة اللفظ وفصيحه. والفصاحة هي أن يكون الكلام خالصاً ممّا يعدّ عَيباً في اللغة. أما في الإشهار، فعيوب اللغة قد تكون شكلاً من أشكال الإثارة وجلب الحريف. ومن العيوب في لغة الإشهار ما يستثمر في سلطة الغرابة، وهي استعمال غير المتعارف من الكلام، كما في تسمية محلّ تجاري في مدينة تونس بـ: «المتسكّع» أو «الوغد» (Le Clochard) كناية عن التسيّب في اللباس بعيداً عن المعايير المتواضع عليها في ذلك. وقد يتعمّد الإشهار كذلك مخالفة قياس التّصريف على معنى النطق بالكلمة على غير قواعد الصرف. وقد يصل الخطأ المتعمّد إلى حدّ مخالفة قياس النحو على معنى مخالفة ما أجمع النحاة على منعه،

كرفع المفعول به، ونصب الفاعل في محلّ تجاري لبيع العطور. فالإشهار لا يحتكم إلى منطق اللغة، ولا إلى أخلاق المجتمع، بقدر ما يرتبط بمنطق السوق ويرتهن إلى ذرائعيته، فخبره عن السلعة إنشاء لا يحتمل الصدق والكذب. كل ما يهمّه هو إحداث الإغراء بتوظيف ضرب من البلاغة الخاصة، وهي دون معرفة الوصل من الفصل، ودون إيجاز الكلام، ودون التمييز بين الهمزة الوصلية والهمزة القطعية من قبيل: «إلعب وإربح».

ـ ٣ ـ

السيميولوجيا انخراط في تفاصيل مكوّنات الحياة الاجتماعية، فتبلغ المعنى من الجزئيات بعد تنسيقها، وتنسج نسقاً من المتناثر في حياة الناس، ومن تخوم الأشياء، وتعانق الزوايا القصيّة للدلالة، ودونها تظلّ بعيدة المنال، فلا يمكن إدراكها. وهنا بالذات، تكون السيميولوجيا ردّاً لاعتبار «اللامعنى» الذي كان لا يحيل إلا إلى الفراغ. هكذا أمكن، مثلاً، مع بارت للعبة أن تنتج الدلالة، وللخمر أن يمنح المعنى ليصبح له قداسته، إذ بدا له عند «الأمّة الفرنسية» بمثابة شراب طوطم، فينبثق المعنى عنده، من اللامعنى، من خيبات المعنى (Déception du sens) ليتحوّل إلى معنى من درجة ثانية، كمثل الأسطورة التي هي لغة إيحائية، أو خطاب على الخطاب، لغة ثانية تخبر عن الأولى، أو كمثل الصورة الإشهارية التي ردّت الاعتبار إلى البلاغة بعد أن فقدت مبرّرات وجودها. ومع ذلك، ما تزال السيميولوجيا في تخوم المعرفة الأكاديمية، إن لم تكن مقصيّة منها تماماً لأن ما يحدّد العلم والمعرفة في جامعاتنا العربية ليس المحتوى الذي غالباً ما يكون قابلاً للتغيّر أو السقوط أحياناً، وليس المنهج الذي يختلف من علم إلى آخر، ولا أيضاً نمط التواصل، بل وجاهته وما يمكن أن يمنحك إيّاه من مكانة تدعم رأس المال الرمزي.

وفي مجتمعات يحدّد فيها السياسي أولويات المعرفة لا يمكن للسيميولوجيا، على أهميتها المعرفية والمنهجية، إلا أن تكون إما مقصيّة أو مهمّشة، ما دامت تهتك ستر الخفي وتبحث في المسكوت عنه، وفي التمثّلات الاجتماعية للحاكم وللمهيمن، وتكشف «حقن الحاكم للجمهور». وهي جديرة بكلّ هذا، إذ تحترف العلامة وتتصيّد الرمز وتقرأ ما لا يقرأ عادة، كالقراءة على ناصية الشوارع وقارعة الطرقات وفضاءات الأرصفة المكتظة بكل شيء، فتنتزع المعنى من دبق التاريخ، ومن سماكة الجدار وشواهده المعمارية.

ولئن كانت السيميولوجيا ترصّداً، للعلامة في نسقيتها وأينما حلّت، حتّى في اللغة الصامتة والمسموعة، فإن السيميولوجيا الاجتماعية تقتفي أثر العلامة، وقد خضعت للصّرف بوطأة الاجتماعي عليها، على معنى اختلافها باختلاف الفئات والجغرافيات الاجتماعية، فينساب فيها المعنى بحسب الفاعل. فالعلامة إذا ارتبطت بسياق إنتاجها واستعمالها، صارت قابلة للتصريف بحسب معطيات هذا السياق، كأن ترتبط العلامة بروابط القوّة أو أن تعبّر عن معاني الإقصاء والتهميش أو أن تقترن بالفقر. ولعلّ هذا أبرز ما يمكن أن يحقّقه التزحلق من السيميولوجي إلى الاجتماعي الرمزي؛ اقتفاء أثر جولان العلامة أفقيّاً وعمودياً، سانكرونياً ودياكرونياً. إننا هنا إزاء علامة مشبعة دلالياً لأن مرجعها المجتمع، فتبتعد عن الحياة لتختلف أو تتعارض بحسب الطبقات والفئات، كالقول مثلاً: علامة فقر، أو علامة ترف. هذا يعني أن السيميولوجيا الاجتماعية تذكير بالقواعد الاجتماعية التي تبني الأنساق، أي أنها تتجاوز الفهم نحو التفسير.

إن في تقصّي جولان العلامة واختلافها بحسب التراتبيات الاجتماعية بعداً «نضاليّاً» يكشف مختلف أشكال الهيمنة والإقصاء الاجتماعي، إذ العلامة بحث في ألف وباء الحياة الاجتماعية حين يمنحها الفاعلون الاجتماعيون رحيقها، أي معناها الذي ينسج من التفاعل والاستعمال، ومن الإنتاج وإعادة الإنتاج. فالعلامة قد تقاوم القمع بتضميناتها وبمجازاتها واستعاراتها حين يراقب الحاكم الحرف والكلمة لاعتبارات أمنية، فيتحوّل الإيحاء سلاح الضعفاء، وفي ما أوحى نزار في القصيدة وعنها بعض من هذا:

إن القصيدة ليس ما كتبت يدي   لكنّها ما تكتب الأهداب...[٢].

ثم ماذا عساها تضيف هذه السيميولوجيا إلى حقل علم الاجتماع؟ قد تحرّر بحوثه كأطروحات الدكتوراه، من كبت الموضوعية واختناقات المنهج. وكَمْ من البحوث المنجزة لا تحتوي على شيء إلا استعراضات الباحث لصرامته المنهجية ويقظته الإبستيمولوجية، فيبتعد عن الظاهرة الاجتماعية. فالسيميولوجيا تحارب الكبت الذي قد يطال مؤلف المقال، وقارئه أيضاً، حتى لا يكون النصّ شحيحاً شحّاً يجعل من مدير بحثه قارئه الوحيد، كما يقول رولان بارت في **هسهسة اللّغة**[٣]. ومحاربة الكبت تعني تعلّقاً بحرية الدّال، كاللّعب بالكلمات وترصيفها

---

(٢) نزار قبّاني، **الأعمال السياسية الكاملة**، ٢ ج (بيروت: منشورات نزار قباني، ١٩٨٣).

(٣) Roland Barthes, *Le Bruissement de la langue*, points; 258 (Paris: Ed. du Seuil, 1993), p. 355.

وتصنيفها حتى نبلغ غير المتوقّع من الأفكار والأبعاد، فنخلق شيئاً جديداً، نصّاً جديداً يخرج من رحم المدروس، ظاهرة كان أو نصّاً قديماً. وقد يمتدّ المدروس ليطال لعبة الصور والإشارات والأشياء: في الأفلام وفي الرّسوم المتحرّكة وفي الأشياء الطقسيّة[٤]. ولعل السوسيولوجيا بمفردها تحاصر الظاهرة تحديداً لقواعدها وقوانينها. أمّا إذا ترافقت مع السيميولوجيا، فإنها قد تجعل من الظاهرة طائفة من النصوص الاجتماعية التي تتناصّ بقدر انتشارية الدّال. إن هذه السوسيولوجيا المبدعة، الحرّة، المتحرّرة من تكرار ما سبق إنتاجه، البانية للأنساق الكامنة، لقليلة عربياً. وإن السوسيولوجيين المبدعين، المتصيّدين للعلامة الاجتماعية هم بعدد حبّات الرّمل. وظنّي أن السيميولوجيا بما هي تفاعل مع الدّال، أو تعلّق بفتنة الدّال، لا يمكن إلا أن تثير الدهشة، فتفضي إلى الإبداع، وتدفع الباحث إلى أن يثور على وضعه ومسلّماته وقناعاته ومناهجه وتقنياته كل مرّة. وقد يناقض نفسه في كل لحظة. ولعلّ هذا هو جوهر الإبداع.

يتكلّم السوسيولوجيون بشهيّة، بنشوة المستفرد عن هذا المنهج، لكأن به غاية ومحصّلة العمل. ونتيجة لهذه الرغبة الجامحة في المنهج يمرّ كل شيء فيه، ولا يبقى شيء للكتابة. يقول بارت في هذا: «يكرّر الباحث أن نصّه سيكون منهجياً، ولكن هذا النصّ لا يأتي على الإطلاق، ولكي يقتل المرء بحثاً ويجعله ملحقاً بأكبر نفاية من نفايات الأعمال المهجورة، لا يوجد شيء أنجع من المنهج للقيام بهذا[٥]».

يدفع هذا، أحياناً، إلى أن ينعطف الباحث ضد المنهج، وأن يميل عنه ولو «جناح بعوضة»، أو أن يعامله من غير أفضلية تأسيسية، ليأخذ النصّ في مجمله لغة ومعنى ورمزاً، وتلك فضائل تمنحها السيميولوجيا. وإنها لتذهب بالباحث بعيداً ليقف عند الفروقات الدقيقة، وعند الاعتباطيات الاجتماعية والثقافية، ولينزلق بين الكلمات والصور، فيقف عند ما يكتب وما لا يكتب، ليصغي إلى حواسّه، وإلى ذاتيته، وهي تموضع ذاتها، و«تملي على لغته عفويته المحنّكة، فتقول المدهش والمفاجئ»، وليعانق المعنى في غير المتوقّع: في مقعد على الرصيف، أو في معلّقة إشهارية تسوق الأضداد، أو في غرائبية صور الموت والدّم على شاشات التلفزات كل صباح، أو في مخاتلات الخطاب السياسي، وهو يخفي إخفاقاته ولاشرعيته. وفي كل هذا وغيره من المواقع المقصيّة والقصيّة إلى الآن، يحتاج السوسيولوجي إلى

(٤) المصدر نفسه، ص ١٣٣.

(٥) المصدر نفسه، ص ٣٥٥.

أن يكون فناناً أو مبدعاً، ليكون سيميولوجيّاً، ليخوض حرباً ضد تلف المعنى وتعب الرموز و«فكّ السّحر عن العالم» بلغة ماكس فيبر، وليفهم ويفسّر لامبالاة فاعل اجتماعي لم يعد فاعلاً، بل ضاق ذرعاً بمعاني الحياة المتشابهة.

ـ ٤ ـ

السيميولوجيا، وهي تراود السوسيولوجيا، فتتقاطع معها، إعلان عن شاعرية المعرفة، وعن محدودية الموضوعية العلمية، وما يسمّى بـ «العلم الخالص» المبرّأ من روح الأدب والإبداع وأطياف التأمّل. وبهذا التقاطع نلامس زوايا قصيّة ومعاني مهجورة وبعيدة، فنراها «حمّالة أوجه» تتطيّر من اليقينية التي تمنع المعرفة وتحجبها.

اخترق كلود ليفي ستروس قاعدة الصرامة والموضوعية تعلّقاً بشعرية المعرفة الإثنولوجية في **المداران الحزينان**[٦]، فعانق فيه رعشة الإبداع، رعشة تفور من لغة شعرية متفجّرة، وبأسلوب إنشائيّ متدفّق، وهو يحدّثنا عن أولئك «المتوحّشين الطيّبين» الذين تقاطع معهم وعاشرهم في رحلته إلى البرازيل.

يعدّ مجتمع «البرورو» الذي ظلت حضارته سليمة نسبيّاً من تأثيرات المبشّرين، نموذجاً لبناء أنسجة رمزية من الحياة الاجتماعية والرّوحية تبدو في طقوس الغناء حين جلب الطريدة تعبيراً عن النشوة ومباركة الصيد قبل أكلها، تدقّ فيها الطبول بما في دقاتها من تسنين للغة، وتعابير ذات مغزى يعبّر عنها بصفة رمزية[٧]. وتبدو كذلك في ما يمكن أن تراه من فرجة في التقسيم الفضائي لقرية البرورو وما فيه من تراتب.

تقع القرية في أشلاء غابة تخفي البساتين، يشغل محيطها خمسة وعشرون كوخاً، متموضعة بشكل دائري، يتوسّطها كوخ كبير أو «البيتماناجيو»، أي بيت الرّجال حيث ينام العزّاب، ويقضي الذكور يومهم في حالة القعود عن الصّيد. وهو فضاء ذكوري قطعاً. تشبه القرية، منظوراً إليها من فوق، عجلة عربة ترسم المنازل الأسرية دائرتها، والدروب أشعّتها، وبيت الرجال وسطها. وقصر القرية الموازي للنهر يقسّم السّكان إلى فئتين: «التشيرا» في الشمال، والتوغاري في الجنوب: في الاسم الأول معنى الرّقة والنعومة، وفي الثاني معنى القوّة. وينتمي الفرد دائماً إلى شطر أمّه، ولا يستطيع الزواج إلا من أحد أعضاء الشطر الآخر. وثمّة تكامل بين

---

(٦) Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, terre humaine (Paris: Plon, 1955), p. 229.

(٧) المصدر نفسه، ص ٢٣٠.

شطري القرية، فكل عمل اجتماعي أو ديني يتضمّن مساعدة الآخر، ولكنه تكامل لا يستبعد الخصومة، إذ ثمّة تعالٍ من شطر على آخر. ويتوزع السّكان إلى عشائر، وهي جماعات من الأسر، تعتبر نفسها أقارب من جهة النساء انطلاقاً من جدّ مشترك ذي طبيعة أسطورية. ويتحدّد غِنَى العشائر بما تملك كل منها من رأس مال أسطوريّ فيه، من التقاليد والرقصات والوظائف الاجتماعية والدينية، ما يؤسس لامتيازات تقنية. وهي السّمات الأكثر إثارة للتفاخر في ثقافة البرورو. وكل سمة هي علامة تعريفية لكل عشيرة. ومن العلامات ما تكون مضمّنة في بعض الرّيش أو ألوانه، وفي كيفية تقليصها وتقويمها، وفي ترتيب أنواع الرّيش وألوانه المختلفة وفقاً لقواعد متّبعة خاصّة بكل عشيرة وترمز إليها. وفي حالة استعمال عشيرة رمزيات عشيرة أخرى، قد يفضي ذلك إلى صراع دموي.

وبيت الرّجال الذي سبقت الإشارة إليه فضاء ذكوري بامتياز، لا تدخله المرأة إلا مرّة واحدة في حياتها طلباً لزوج المستقبل. والبيت بمثابة المنتدى، وقد يتحوّل إلى مهجع ودار بغاء أحياناً. إنه معبد بعد كل هذا وذاك، وفضاء للرّقص وتصنع فيه آلة الرومب الموسيقية، وهي آلة تصدر هزيجاً مكتوماً يرى فيه الأهالي أرواحاً تزور القرية وتخشاها النساء.

إن جلّ ما أنتجه كلود ليفي ستروس على امتداد ما يقارب نصف القرن هو إعادة تنظيم للتجربة الحسّية في أنساق دلالية رمزية[٨]. وتحيل صفة الرمزي، عنده، إلى تلك السيرورة المكوّنة لحالة ثقافية تمنح المعنى لهذا العالم. فكلّ ثقافة تتجلى بصفتها نظاماً رمزياً يمكن بناؤه بمقاربة سيميولوجية تجسّدت في منهج التحليل البنيوي الذي اقترحه كلود ليفي ستروس وطبّقه في كل أعماله. ويستند هذا المنهج إلى تصوّر نسبيّ للرموز: إذا كان للأنساق الرمزية من معنى، فإنه لا يظهر في العناصر المعزولة، بل في الطريقة التي بها تتآلف هذه العناصر، مما يعني أن الفعل «دلّ» ليس سوى إقامة علاقة ما. فالطوطمية مثلاً نظام رمزي، أو علاقة استعارية بين عشيرة من جدّ واحد وحيوان طوطمي، رمزاً للقداسة وللحماية. والطوطمية ليست مفرداً، بل جمع يضمّ مؤسسات مختلفة تشترك في قيمة ما، أي تنظيم ممكن لعناصر مختلفة يمكن ملاحظتها ميدانياً داخل جماعات مختلفة. يتعلق الأمر عند منظّري هذا المفهوم (فرايزر ودوركهايم) بتفسير الروابط الموجودة بين وحدات طبيعية (حيوانات، ونباتات) ووحدات اجتماعية. أمّا كلود ليفي

(٨) Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale* (Paris: Plon, 1958).

ستروس، فيقلب جذرياً هذا الأفق النظري ليرى مروراً من النظام الطبيعي إلى النظام الاجتماعي: يشمل لفظ الطوطمية علاقات مركّبة بدقّة بين سلسلتين: الأولى طبيعية، والثانية ثقافية. تحتوي السلسلة الطبيعية من ناحية على أصناف، ومن ناحية أخرى تضمّ أفراداً. أمّا السلسلة الثقافية فتحتوي على مجموعات وأشخاص»[٩].

ـ ٥ ـ

وإلى جانب الطوطمية، يسمح مفهوم «المانا» كذلك بتنافذ ممكن بين السيميولوجيا والأنثروبولوجيا، وهو نتاج الجدل الأنثروبولوجي حول الدين البدائي، ويعني سلطة خارقة للطبيعة يستند إليها الفعل الإنساني. ليست المانا عند مارسال موس «قوّة فحسب أو كياناً، بل تبدو كذلك فعلاً وخاصيّة وحالة»[١٠]. إنّها قوّة روحيّة حلّت في الشيء، وهي أيضاً سلطة السّاحر والخاصية السّحرية للشيء، وكيان سحري. أما عند كلود ليفي ستروس فتمثّل، من جهة قدرتها على إنتاج الدلالة، «قيمة رمزية فارغة» لم تتجاوز درجة الصفر دلالياً، ولأنها كذلك فإن المانا لا تعني شيئاً محدّداً لتشير إلى شيء، على معنى أنها مفهوم فارغ[١١].

هكذا، فإن السيميولوجيا التي نعنيها في هذا الكتاب هي سيميولوجيا فوق لسانية، تتجاوز حدود اللّغة لتلازم الظواهر الاجتماعية بحثاً عن نصّياتها. ولكن يظلّ منطلقها، على الأقل منهجياً، منطلقاً لسانياً أساسه أطروحة فرديناند دي سوسير حين رأى في اللّغة نسقاً من العلامات تتحدّد فيها كلّ علامة بالعلاقة التي تقيمها بغيرها من العلامات الأخرى. فالتركيز يكون على الكيفية التي تعمل بها الأجزاء في علاقتها بأجزاء أخرى لتبني من المتفرّق نسقاً، أو تكوّن من الظّاهرة نصّاً اجتماعياً، لكأن الظاهرة مستوحاة من نفسها، من العلاقات التي تقيمها الأجزاء في ما بينها، أي تمفصل أجزائها. على أن تقاطع السيميولوجي والسوسيولوجي يمكّن من الانتقال من هذا النسق المغلق، المكتف بذاته، إلى نسق مفتوح حين ربط بنية الظاهرة بسياق إنتاجها.

(٩) Claude Lévi-Strauss, *Le Totémisme aujourd'hui* (Paris: Presses universitaires de France, 1962), p. 27.

(١٠) Marcel Mauss, «Esquisse d'une théorie générale de la magie,» dans: Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, 9ème ed. (Paris: Presses universitaires de France, 2001), p. 101.

(١١) Claude Lévi-Strauss, «Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss,» dans: Mauss, *Sociologie et anthropologie*, p. 38.

الفصل الأول

السيميولوجيا



أولاً: لمحة تاريخية

ليست السيميولوجيا مقاربة منهجية ونظرية حديثة العهد، فقد مضت على نشأتها عقود. وقريباً تبلغ مئويتها الأولى منذ أن رسم فرديناند دي سوسير ملامحها الأساسية في مؤلفه: **محاضرات في اللّسانيات العامّة**، المنشور عام ١٩١٦، وفيه يعلن ولادة علم جديد. على أن أصول اللفظ تذهب أبعد من هذا التاريخ، وقد تعود إلى القرن السابع عشر مع الفيلسوف الإنكليزي جون لوك (John Locke)، إذ يرى أنّ كل فكر بشري تحكمه العلامات. فحتّى نبلغ ميكانيزمات هذا الفكر علينا أن نبدأ بفهم حياة العلامات وأنماط اشتغالها[١].

يقول دي سوسير منذ البداية: «إنّ اللغة نسق من العلامات يعبّر عمّا للإنسان من أفكار. وهي في هذا شبيهة بالكتابة وبأبجدية الصّم والبكم، وبالطقوس الرمزية، وبآداب السلوك، وبالإشارات الحربية وغيرها. غير أنّ اللغة تبقى أهمّ الأنساق على الإطلاق. لهذا، فإنه من الممكن أن نتصوّر علماً يدرس حياة العلامات في صلب الحياة الاجتماعية. وقد يمثل قسماً من علم النفس العام. ونقترح تسميته بـ «السيميولوجيا» (وهي كلمة مشتقّة من اليونانية «Semeion»، وتعني «علامة»). ولعلّها تيسّر لنا فهم العلامات والقوانين التي تحكمها»[٢]. وما اللّسانيات إلا جزء من هذا العلم العام عند فرديناند دي سوسير. أمّا عند رولان بارت، ونظراً إلى فقر المعرفة السيميولوجية التي ما تزال في بدايتها، فلا يمكنها، مبدئياً، إلا أن تكون نسخة من المعرفة اللّسانية إلى حين بناء أدواتها المعرفية والمنهجية والاستقلال بموضوعاتها غير اللّسانية[٣].

تعرّضت السيميولوجيا، كغيرها من العلوم الناشئة، إلى محنة المصطلح،

---

(١) John Locke, *Essai sur l'entendement humain* (Paris: Honoré Champion, 2004), p. 27.

(٢) Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistiques générales* (Paris: Payot, 1972), p. 33.

(٣) Roland Barthes, *L'Aventure sémiologique* (Paris: Seuil, 1985), p. 19.

وتنوّعت استخداماتها، فهي السيميولوجيا عند دي سوسير، وهي السيميائية عند بيرس، وحتى علم الدلالة أحياناً.

ولم تشهد السيميولوجيا ظهورها الحقيقي، على الأقلّ في فرنسا، إلا في الستينيات من القرن العشرين، بفضل التأثير المشترك لكلّ من رومان جاكوبسون ولوي يالمسليف. فأضحت بعد ذلك اختصاصاً قائماً بذاته، ومنهجية عادة مقصيّة من التعليم الجامعي في العلوم الإنسانية(٤)، ووجدت في البنيوية الفرنسية سنداً ساعدها، من خلال جملة من المسلّمات اللّسانية، على نسج معرفة علمية ومنهجية جديدة ما تزال في حينها متعثّرة ومتناثرة. هكذا يمكن اعتبار السيميولوجيا نسيجاً متميّزاً من مكتسبات المدارس اللّسانية لبراغ (Prague) وكوبنهاغن (Copenhague) فترة ما بين الحربين، وأنثروبولوجية كلود ليفي ستروس، وعلم النفس التحليلي مع جاك لاكان (Jacques Lacan) والنقد الأدبي (مع رولان بارت). ومع ذلك، تظلّ المساهمات اللّسانية مجالاً خصيباً استفادت منه المقاربة السيميولوجية، خاصّة تلك التي قدّمها كلّ من غريماس وجان ديبوا.

وتمثل الأعمال المخبرية المتنوعة التي أنجزها كلّ من المحاول(٥) رولان بارت، والفينومينولوجي موريس ميرلو ـ بونتي (Maurice Merleau - Ponty)، والإثنولوجي كلود ليفي ستروس في البداية والنهاية، رافداً أساساً في نضج هذه المقاربة، إنّ هؤلاء طوّروا أعمالهم بالاستناد إلى ظواهر اللغة. وكانت اللغة، إذن، هي المرجع الأول.

والفينومينولوجيا بحث في التجلّي، الظاهر، فلا تعدمه لفائدة البحث في الخفي الكامن. فمن وجهة نظر فينومينولوجية، ليس الكامن وحده موضوع العلم، كما يقول باشلار، بل الدلالة تكمن أيضاً في الظاهر. ولهذا، التفتت الحركة الفينومينولوجية إلى المعيش اليومي باعتباره منتجاً للدلالة وحمّالاً للمعنى، توسّلاً للأشياء عينها. وعند موريس ميرلو ـ بونتي تمثل الفلسفة الفينومينولوجية ردّاً للجوهر إلى الوجود، إذ يصعب فهم العالم دون الرجوع إلى الفعل كمعطى، على الباحث وصفه وصفاً دقيقاً انطلاقاً من تجارب الناس في حالتها الخام دون أي تفسير سببي، ودون الاستناد إلى التكوين النفسي أو الاجتماعي. يتعلق الأمر،

---

(٤) André Helbo, *Le Champ sémiologique: Perspectives internationales* (Bruxelles: Editions Complexe, 1979), p. 11.

(٥) يروق لرولان بارت في عديد المواضع أن يرى نفسه مجرّد محاول.

إذن، بالوصف دون التفسير، بالعودة إلى العالم كما هو، قبل أيّ تحديد علمي مجرّد. فقبل علم الجغرافيا ثمّة هذه الطبيعة التي تعلّمنا منها معنى الغابة والمروج والأنهار[٦]، عود إلى الحياة اليومية في جيشانها وتدفقها في اللّغة وعبر اللّغة.

وظهرت مع كلود ليفي ستروس كذلك البنيوية ذات النزعة اللّسانية، وضع فيها شروط ومبادئ تطبيق اللّسانيات في دراسة المجتمعات البدائية: «ضمن تنسيق آخر للواقع، تبدو ظواهر القرابة ظواهر لها نمط الظواهر اللّسانية نفسها»[٧]. فقواعد الزواج وأنساق القرابة عنده، خاصة في مؤلفه **الأنساق الأوّلية للقرابة** الذي نشر عام ١٩٤٩، هي بمثابة لغة فيها مستوى آخر غير تواصل الخيرات وتبادل الرسائل. فتتقاطع بنية القرابة مع البنية الاقتصادية والبنية اللّسانية.

يشدّد كلود ليفي ستروس، مستشهداً بمارسال موس، على ما يمكن أن تجنيه السوسيولوجيا من ثمار علمية ومكتسبات منهجية لو كانت انفتحت على اللّسانيات. ولكنّ كلاً من الاختصاصين سار مساره دونما تقاطع مثمر. وقد يكون لمثل هذا السلوك العلمي من جهة السوسيولوجيين بعض التبرير، لو ظلّت اللّسانيات على حالها تائهة في مطبّات التحليل التاريخي. ولكن بعد الآفاق الجديدة والواعدة التي فتحتها الفونولوجيا (Phonologie)، كان من الضروري على العلوم الاجتماعية أن تحذو حذوها حتى لا تظلّ كسيحة وقاصرة. تمرّ بنا الفونولوجيا من دراسة الظواهر اللّسانية الواعية لتلامس البنى التحتية غير الواعية. ولا تأخذ الألفاظ كوحدات معزولة، بل تبحث في ما يمكن أن يقوم بينها من روابط وعلاقات، ثم إنها، زيادة على ذلك، تقحم مفهوم النسق لتصل في الأخير إلى صياغة قوانين عامّة. وكانت هذه بدايات فتحها تروبتزكوي (Troubetzkoy) أفضت في ما بعد إلى فتح آفاق أخرى كان على عالم الاجتماع الاقتراب منها فتحاً لرحاب جديدة، ونحتاً لكيان صلد يحصّن شرعيتها العلمية. إن مفردات القرابة، كمثل الصواتم (Phonèmes) تمثّل عناصر دالّة، ولا يمكنها ذلك ما لم تندمج في حضن الأنساق، فأنساق القرابة، كالأنساق الفونولوجية، يصعب إدراكها دون بلوغ جذور الفكر غير الواعي (La Pensée inconsciente). وسنجد حينها أشكالاً من القرابة وقواعد من الزواج تخضع للعبة من القواعد العامّة الخفيّة والمتشابهة في أركان متباعدة من العالم. هكذا تبدو ظواهر القرابة ظواهر من نمط الظواهر اللّسانية نفسها.

---

(٦) Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (Paris: Gallimard, 1949).

(٧) Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale* (Paris: Plon, 1958), p. 37.

وفي اللحظة التي كان فيها فرديناند دي سوسير يبشّر بولادة علم جديد في فرنسا، كان الإنكليزي بيرس (C.S. Peirce) يرى نفسه رائداً لما سمّاه «السيميائية» (Sémiotique): «إني بقدر ما أعلم رائد، أو بالأحرى مستصلح لغابة، أنزع فيها إلى فتح ثنايا ما أسميه بـ «السيميائية»، أي مذهب الطبيعة الأساسية والتنوّعات الجوهرية للعلامة (Sémiosis)»[(٨)].

يتابع بيرس الخطّ الفكري الذي بدأه جون لوك في القرن السابع عشر، ويقترح نظريّة للعلامة يسمّيها (Phonéroscopie) أو الفينومينولوجيا[(٩)]، وتنزع إلى دراسة الطريقة التي بها يتناول الفكر معطيات التجربة، فتتصاهر بذلك مع الفينومينولوجيا بما هي علم الظاهر أو علم التجربة التي تصوغ الوعي. وتتخلّص هذه النّظريّة في وصف ما يعترض الفكر أو الوعي ممّا هو بادٍ للعيان. ولا تنفصل فينومينولوجيّة بيرس عن التحليل السيميائي الذي يدرس العلامة، ويميّز بين ثلاثة أشكال، منها: الأيقونة (Icône)، وتنبئ فيها العلامة عن التشابه، فالصليب المتدلّي من رقبة هذا الرّجل يشبه ذلك الذي صلب عليه المسيح، والمؤشّر (Index) وتكون العلاقة في هذه العلامة سببيّة، كالعلاقة القائمة بين السرعة في السياقة وحادث المرور، والرّمز (Symbole) وتكون العلاقة هنا مستندة إلى العرف أو التعاقد الاجتماعي.

أمّا فردينان دي سوسّير، مؤسّس اللّسانيات الحديثة في فرنسا، فالسيميولوجيا معه تبدو أكثر وضوحاً ما دامت تدرس حياة العلامات داخل الحياة الاجتماعيّة. ومع أنّه لسانيّ، غير أنّه لا يرى في اللّسانيات إلا فصلاً أساسيّاً من فصول علم يسمّيه «السيميولوجيا» يختصّ بدراسة أنساق العلامات.

هكذا يبدو في نظر كلّ من سوسير وبيرس أنّ السيميولوجيا (أو السيميائية) ليس لها عمق تاريخي سابق لهما. فكلّ منهما يرى نفسه مؤصلاً لهذا المشروع العلمي.

---

(٨) انظر: Charles S. Peirce, *The Collected Papers of Charles Sanders Pierre, 1931-1934*, edited by Charles Hartshorne and Paul Weiss, 8 vols. (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1960).

انظر أيضاً: Charles S. Peirce, *Ecrits sur le signe*, rassemblés, traduits et commentés. par Gérard Deledalle, l'ordre philosophique (Paris: Edition du Seuil, 1978).

(٩) هذا المصطلح اشتقه بيرس من الكلمة اللاتينية (Phaneron)، انظر: **الموسوعة العربية العالمية**، ٣٠ ج (الرياض: مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، ١٩٩٦)، ج ١٧، ص ٦٤٦.

ثانياً: ما السيميولوجيا؟

ما يثير في «العين» السيميولوجية نزعتها البرغسونية التي تردّك من جديد إلى الشيء في بعده الخام بعيداً عن وساطة الخطابات والتأويلات السابقة. تفعل ذلك حين تربطك بالدال الذي يدفع إلى معرفة الأشياء كما هي، فتقترب من فلسفة هنري برغسون. يحمل برغسون الميتافيزيقا إلى ميدان التجربة والوقائع، إلى الشيء ذاته. وهو كذلك طموح سيميولوجي يعانق الواقع كما هو، تعلّقاً بالدال وما يبلّغ منه دون وسيط، إلا الحدس ومعقولية الباحث. كيف يردّ الناس عالمهم معقولاً؟ يفعلون ذلك بواسطة الدلالة، بما يمنحون من معنى لأفعالهم وحركاتهم ونصوصهم. إنّها «مغامرة الدال». فللأشياء أو الظواهر أو الأمتعة في بعدها الخام متعتها وجذوتها وعبقها الخاص. وهذا البعد يضعك وجهاً لوجه إزاء الدال ابتعاداً عن دور «العرّاف»، عرّاف «بيزا» الذي يلامس عمق الأشياء بوعي يتسامى على الوعي المشترك، فيفوقه بالقدرة على تأويل التأويل الأصلي. وبهذا الوعي المتعالي يتمكن العرّاف من معالجة مرض البيزا في بوركينا، كما يفعل المحلّل النفسي(١٠). فالطبيعة الخام للأشياء والظواهر يمكن أن تساعد على تفكيك ميثولوجيات الحياة اليومية، وما في الثقافة السائدة من عناصر القوّة، تردّها ثقافة الناس جميعاً. والحال أنّها ثقافة المُهيمِن صانع الأنساق. والفكر النسقي عند نيتشه (Nietzsche) هو فكر مريب(١١).

تعرّف السيميولوجيا، عادة، على أنّها العلم الذي يُعْنَى بكلّ أنساق العلامات. ومن هنا تظهر خاصّيتها الممتدّة؛ خاصية إمبريالية، عبّر عنها أمبرتو إيكو (Umberto Eco) بقوله: «يَعيبُ البعض على السيميائية موقفاً على شاكلة دراكيلا ؛ هامة (Un Vampire)، غولاً لا يمكنه أن يعيش إلا بامتصاص دماء بقية الكائنات الحية»(١٢). لذلك يدعو إيكو إلى ضرورة التمييز بين ما يمكن تصنيفه ضمن الأعمال السيميائية الحقة وأعمال تتهافت بسعادة على استخدام مصطلح العلامة دون أن تكون أعمالاً سيميائية.

---

(١٠) Sylvie Fainzang, *L'Intérieur des choses: Maladie, divination et reproduction sociale chez les Bisa du Burkina*, connaissance des hommes (Paris: L'Harmattan, 1986), pp. 170-171 and 175.

(١١) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes.... 8: Le Cas Wagner. Crépuscule des idoles. L'Antéchrist. «Ecce homo»... Nietzsche contre Wagner*, textes et variantes établies par Giorgio Colli et Mazzino Montinari; Introduction générale par Gilles Deleuze et Michel Foucault; Traduits de l'allemand par Jean-Claude Hémery; Sous la direction de Gilles Deleuze et Maurice de Gandillac (Paris: Gallimard, 1974), p. 65.

(١٢) Umberto Eco, dans: *Journal Canadien de recherche*, vol. 2 (été 1974), p. 13.

وبعيداً عن الفروق التفصيلية، وسعياً إلى الاقتراب من منطقة الحدود بين مختلف التعريفات، تبدو السيميولوجيا مقاربة منهجية تعالج الأنساق الدّالة. وهي لذلك أقرب ما تكون إلى حقول المعرفة الإنسانية، ولعلّها تمثل بنيتها التحتية، إذ تقرأ الممارسات السوسيوتاريخية (من قبيل الأسطورة والمقدّس والأدب والإشهار. . . إلخ) باعتبارها أنساقاً من العلامات. فتعالج بهذا هشاشتها وتلامس الأنساق الخفية فيها وتعرّيها. هكذا كان طموح رولان بارت مثلاً في مؤلفه **ميثولوجيات**، حين سعى فيه إلى قراءة «التمثّلات الجماعية» التي تروّج لها البرجوازية الصغيرة الفرنسية لتردّها ثقافة ذات طبيعة كونية.

تنزع السيميولوجيا، إذن، في وجهها العام، إلى نسج أنساق العلامات التي يتواصل الناس من خلالها. هكذا كانت في أوّل تعريف فرنسي لها مع فرديناند دي سوسير. أمّا القراءات الأمريكية التي توارثت سيميائية بيرس، فقد أعطت أهميّة مخصوصة للعلامة داخل الحياة الاجتماعية. لهذا يبدو من الطبيعي، بحسب شارل موريس، أن تتكثّف المحاولات «بتطوير منهج عام للعلامات» يسمّى «السيميائية»، بدلاً من علم الدلالة (Sémantique)[(١٣)]، الذي يهتم بالمعنى، معنى العلامة.

أما رولان بارت، وريث المدرسة السيميولوجية مع فرديناند دي سوسير، فتنزع السيميولوجيا عنده إلى دراسة «كلّ أنساق العلامات مهما كان جوهرها، وأياً كانت حدودها، صوتاً وحركات وموسيقى وأمتعة (Objets) بالإضافة إلى الظواهر الجوهرية المعقّدة التي توجد في الأشكال الاحتفالية والبروتوكولية أو حتى المشاهد الفرجوية، بما هي أنساق دلالية في حدّها الأدنى، إن لم تشكّل لغة قائمة بذاتها»[(١٤)].

يبدو جلياً، من خلال هذه النزعات التعريفية، أنّ العلامات تمثل قاسماً مشتركاً بينها. فالسيميائية عند بيرس، وبنوع من التوسّع، ليست إلا المنطق أي «النظرية شبه الضرورية للعلامة». فيؤكد على القراءة الإبستيمولوجية لما لديها من قابلية لإنتاج علم يبنى على تجريد الاستنتاج، وبالتالي على نمط معين من الاعتباطية، رديف لكلّ علم. أمّا فرديناند دي سوسير، فينظر إلى اللغة بصفتها

(١٣) Charles William Morris, *Signs, Language and Behavior* (New York: Prentice Hall, 1946), p. 2: «Today This Discipline is Frequently Known as Semantics; We Call it Semiotics».

(١٤) Roland Barthes, *Le Degré zéro de l'écriture*, collection Pierres Vives (Paris: Seuil, 1953), p. 79.

مؤسسة اجتماعية تمثل نسقاً من العلامات يعبّر عمّا للناس من أفكار(١٥). هذا النسق تبنيه السيميولوجيا، بما هي علم ممكن ينزع إلى دراسة حياة العلامات في صلب الحياة الاجتماعية. وهي كلمة مشتقّة من اليونانية «Séméïon» وتعني علامة. وهنا يقطع سوسير مع المقاربة التاريخية للغة وبيان سبل تطويرها، فينظر في العلاقات القائمة بين مختلف أجزائها تيسيراً لفهمها. وفي هذا يحذو حذو إميل دوركهايم في علم الاجتماع؛ يمثل المجتمع عنده وحدة قائمة بذاتها (Sui generis) تجد منطقها وعلّة وجودها في ذاتيتها دون الاستناد إلى عوامل أخرى خارجة عنها(١٦). كذلك تحتاج اللغة عند سوسير إلى قراءة تنظر في العلاقات القائمة بين أجزائها دون النظر إلى نزعتها التاريخية.

تظلّ دروس فرديناند دي سوسير لحظة معرفية تأسيسية مهمّة. لكن السيميولوجيا لم تصبح منهجاً في التحليل وحقلاً من الحقول المعرفية الإنسانية إلا مع رولان بارت في «محاولاته» النظرية التجريبية التي جُمعت سنة ألفين في خمسة مجلدات. ورغم ما أنجز إلى حدّ الآن، فإنّ المعرفة السيميولوجية ما تزال في مراحلها الأولى ما دامت مرتبطة في جهازها المفاهيمي بالمعرفة اللّسانية، وما لم تتخط بجسارة حدودها اللغوية المكتوبة لتتعلّق بالمجال الاجتماعي الرمزي.

تتقاطع المعرفة اللّسانية مع المعرفة السيميولوجية في أربعة مفاصل أساسية يختزلها رولان بارت استناداً إلى فرديناند دي سوسير، كالتّالي:

١ ـ اللّغة والكلام

بعد أن يقترح فرديناند دي سوسير علمه الجديد، على حدّ ظنّه، يبدأ بالتمييز بين اللّغة والكلام. إن فعل الكلام لا يمكن أن يكون موضوع دراسة علمية، لأنه كلام عابر ليس له نظير في العادة. أمّا اللّغة فهي ثابتة، حازمة، لها بنية قارة، عكس الكلام الذي يتكوّن من عدد لامتناهٍ من الإمكانات الملفوظة. وتوضيحاً للفرق بين هذا وذاك، يعطي سوسير مثال لعبة الشطرنج: فقواعد اللعبة تشبه بثباتها بنية اللغة، في حين إن الكلام يشبه طريقة اللعب التي تختلف من لاعب إلى آخر. وهذا يعني أن اللغة هي البنية الخفية وراء الكلام، فلا يمكن للفرد أن يتصرّف فيها، إذ هي بمثابة العقد الجماعي الملزم لكل من يريد التواصل. إنها

---

(١٥) Saussure, *Cours de linguistiques générales*, p. 37.

(١٦) Christian Baudelot et Roger Establet, *Durkheim et le suicide* (Paris: Presses Universitaires de France, 1999).

مؤسسة اجتماعية ونسق من القيم. أما الكلام، ففعل فردي من الانتقاء والتحيين(١٧). الكلام فعل فرديّ، دائم الحركة بحسب المتكلّم، واللغة تعاقد اجتماعي تأخذ برمّتها.

وتجسيماً لهذا التمييز بين اللّغة والكلام، يقرأ رولان بارت الغذاء بما هو نسق دلالي، فيرى لغة الغذاء قائمة على قواعد المنع (المحرّمات الغذائية)، وعلى وحدات من التعارضات الدّالة (حلو/مالح... إلخ)، وعلى طقوس الاستعمال التي قد تمثّل ضرباً من البلاغة الغذائية. أما الكلام الغذائي ففيه كل التلوينات الفردية أو الأسرية أثناء عملية الطبخ و«التصنيف».

وليس التمييز بين اللّغة والكلام، في رأي بارت، مسلّمة غير قابلة للنقاش، إذ يُجري تعديلاً عليها لّما يخيّر قابلية تطبيقها على أنساق دلالية أخرى. فاللّباس مثلاً يسمحُ بالتمييز بين ثلاثة أنساق مختلفة: يغيب الكلام في اللّباس المكتوب كما تصفه لُغة مجلاّت الموضة.

إنّه محض لغة لا كلام فيه تصدر عن صنّاع الموضة دون الكتلة المتكلّمة. وفي اللّباس المصوّر تنحدر اللغة دائماً من صنّاع الموضة، ولكنّه محمول من قبل عارضة الأزياء التي تعرض «كلاماً جامداً» (Parole figée)، «أما اللّباس الواقعي فيتوافق معه التمييز السوسيري بين اللّغة والكلام: تكمن اللّغة في قواعد اللّباس بما فيها من تعارضات وثنائيات: طويل/قصير/أبيض/أسود. أما الكلام فيتوافق مع الاستعمالات الفردية للّباس، بما في ذلك من اختلاف في الأمزجة والأذواق والإمكانات».

هكذا هي اللغة نسق من المعايير المتعالية على الأفراد، ولا تظهر نسقيتها إلا في مستوى «الكتلة المتكلّمة» دون الفرد المتكلّم. ورغم ما لهذا التمييز بين اللغة والكلام من علاقة بعلم الاجتماع، إلا أنه تطوّر في الفلسفة، خاصة مع ميرلو - بونتي، إذ كان من أوّل الفلاسفة الذين اهتمّوا بسوسير حين قارن للمقابلة بين كلام ناطق (Parole parlante) تتولد فيه الدلالة في حينها، وكلام منطوق (Parole parlée) يمثل رصيد الكلام المكتسب(١٨).

واستفاد كلود ليفي ستروس في أعماله الإثنولوجية كذلك من ثنائية اللغة

---

(١٧) Barthes, *L'Aventure sémiologique*, p. 30.

(١٨) Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 229.

والكلام استفادة مباشرة، إذ تظهر بصورة حيّة في المرور من التواصل اللّساني إلى بنى القرابة[١٩].

لكن رولان بارت، رغم عمق ارتباطه بسيميولوجية سوسير، إلا أنه يحوّر جزئياً ثنائية اللغة والكلام، خاصة في مؤلفه: **نسق الموضة.** ففي اللّباس مثلاً تظهر ثلاثة أنساق مختلفة: لباس مكتوب، ولباس مصوّر، ولباس ملبوس (أو واقعي). واللّباس المكتوب، مثلاً، كما تصفه مجلّات الموضة هو محض لغة يغيب فيها الكلام، إذ هو نسق من العلامات والقواعد تقرّره مجموعة من الناس دون الاستناد إلى «الكتلة المتكلّمة». واللغة دون الكلام تعدّ استحالة عند سوسير.

• ضد سوسير

ضدّ سوسير معناه العودة إلى عالم الكلام الذي أقصاه من الحقل اللّساني. فماذا يبقى من اللغة إذا عزل عنها الكلام؟ اللغة وحدها، وفي ذاتها ولذاتها هيكل، شكل فاقد للحياة والحركة، يستبعد السيرورة التي تنشأ من الاستعمالات الاجتماعية للّغة. ومع ذلك، فقد تورّط فيها الإثنولوجي الفرنسي كلود ليفي ستروس حين رأى في القرابة، مثلاً، أو في الميثولوجيا لغة لها الخصائص العالمية نفسها دون أن يعير اهتماماً لعناصرها الاختلافية: تشكّل أحداث الأسطورة التي يفترض أن تكون قد حدثت في زمن ما، بنية دائمة مستقرّة، ولا يمكن بلوغ جوهرها من خلال أسلوبها أو نمط سردها أو نحوها، بل في التاريخ المروي الذي يُقتلع فيه المعنى من اللغة التي تجري فيها هذه الأحداث[٢٠]. ولأنّ المعنى ينشأ من النسق مع سوسير، أي من العلاقات الداخلية بين الوحدات داخل هذا النسق، فإنّ معنى الميثولوجيا مع ستروس لا ينشأ من العناصر المعزولة في تلاحمها، بل من الطريقة التي بها تتشكل هذه العناصر ما دامت الأسطورة تنتمي إلى عالم اللغة، ولكنها لغة من نوع خاص أكثر تعقيداً من التعبيرة اللغوية[٢١].

هذه الأنساق المغلقة، المكتفية بذاتها، التي تجد منطقها وعلّة وجودها في ذاتيتها، وهذه اللغة التي لا كلام فيها، لا حياة فيها، ولا حركة، سوى المنطق والقواعد، تجاوزتها المقاربة السوسيولسانية، بما تحمله من مشروع يبحث في العلاقة

---

(١٩) Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, p. 58.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٤٠.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٢٤١.

بين اللغة والمجتمع، بين اللغة والاستعمال، مع وليام ليبوف (William Labov) مثلاً في دراسته حول لغة سود الملاجئ في الولايات المتحدة الأمريكية. وفيها يوسّع دائرة التحليل اللّساني، فلا يراه حصراً في النحو، بل يتفتح على الثقافة والتنظيم الاجتماعي والوضعيات السياسية للسود الفقراء في الولايات المتحدة. وهنا يدرس ليبوف (خلافاً لسوسير) الكلام، على معنى اللّهجة المحلّية لسود أمريكا (Vernaculaire des noirs Américains) في سياق استعمالاتها الاجتماعية. فالنحو وحده لا يضيف شيئاً، ما لم نغص في العالم الثقافي للشارع الذي ينتج فيه الفقراء السود أنماطهم التعبيرية الخاصة، فيتصرّفون في اللغة وفقاً لأوضاعهم وظروفهم[٢٢]. والمقاربة الإثنولسانية (Ethnolinguistique) أيضاً تجاوزت البحث في النظام المغلق الذي يتعالى على المجتمع، لتبحث في الروابط الموجودة بين اللغة والثقافة.

واللغة مع بيار بورديو لا يمكن، وخلافاً لسوسير، أن تدرس كموضوع مستقلّ يبحث عن الدلالة في باطن اللّغة دون البحث في الشروط الاجتماعية لاستخدام الكلمات. إن قوّة الكلمة وسلطتها لا تنبعان من ذاتها، بل من الاستعمالات الاجتماعية لها «أي بالضبط حيث لا وجود لتلك القوّة، ولا مكان لتلك السلطة، ذلك أن قدرة العبارات على التبليغ لا يمكن أن توجد في الكلمات ذاتها»[٢٣]، بل اللغة تستمدّ سلطتها من الخارج. وأقصى ما تفعله اللّغة هو أنها تمثل هذه السلطة وترمز إليها. ويتوقف استعمال اللغة وفحْوى الخطاب على المقام الاجتماعي للمتكلّم. وهي أطروحة تتعارض كلياً مع ما قدّمه أوستين في كتابه: **كيف نصنع الأشياء بالكلمات** (*Quand dire, c'est faire*) الذي يرى في المنطوق غزارة تكفي لتحليل الواقع من خلاله. هذا الواقع الذي لا يمكن الإمساك به إلا بواسطة اللغة، أو بالأحرى بقراءة فينومينولوجية تدرس اللغة لتبلغ الظواهر. ومن هنا عنوان محاضراته التي نشرت في كتاب: **كيف نصنع الأشياء بالكلمات**، فالتلفّظ بكلمات هو في حدّ ذاته حدث أساسيّ[٢٤]. والقول «تأكيد» لفعل، وإذا لم يتمكّن ملفوظ من إنجاز فعله، فليس ذلك لخطأ فيه، بل لأنه

---

(٢٢) William Labov, *Le Parler ordinaire: La Langue dans les ghettos noirs des Etats-Unis*, trad. de l'américain par Alain Kihm, 2 vols. (Paris: Minuits, 1978).

(٢٣) Pierre Bourdieu, *Ce Que parler veut dire: L'Economie des échanges linguistiques* (Paris: Fayard, 1982).

(٢٤) John-Langshaw Austin, *Quand dire, c'est faire: How to do Things With Words*, introd. et trad. tar Gilles Lane (Paris: Seuil, 1970), p. 43.

ملفوظ «شقيّ» أو «سيئ الحظّ» حالت الظروف دون تحقيق فعله، كالاستخفاف بعلاقة تعاقدية أو إلغاء قرار رسمي. وهو في هذا يتوسّل فهم الواقع من خلال اللغة المنطوقة(٢٥). إن الحقيقة، في المقابل، بطلان التأكيد، وهما رهينتا ظروف مختلفة(٢٦)، تشبه تلك التي تطال المناجز (Les Performatifs). يخرج وليام ليبوف من المأزق الذي وضع فيه أوستين نفسه، مأزق الانغلاق في اللغة، بحثاً عن قوّة تكمن داخلها. لقد خرج إلى الميدان ليحلّل الاستعمالات الاجتماعية للّغة، باحثاً عن علاقة ما بين هذه الممارسة العلمية التي تدرس اللغة في الاستعمال والنحو التوليدي (La Grammaire générative). فنبضات الـ: «r» صوتياً تخضع لتنضيدات اجتماعية معيّنة، فالـ: «r» هو من أكثر الحروف الصّوامت، غير الناجزة التي يصعب الاتّفاق حولها جرسيّاً. إنه متغيّر لساني، كما يقول ليبوف، يكشف عن فروقات اجتماعية هائلة حين ملاحظة نطقه في المغازات الكبرى، كما فعل عام ١٩٦٢. فكلّما اختلفت السلّميّة الاجتماعية، اختلف معها استعمال الـ: «r» في حين يتشابه الاستعمال داخل المجموعات المهنية الصغرى نفسها، كالكتبة أو المحامين أو البوّابين.

يلاحظ ليبوف أنّ الأُجَراء الأفضل ترتيباً في السلّمية المهنية للمغازة ينطقون الـ: «r» بكيفيّة أكثر دقّة. أما أولئك الذين يتوّسطون السلّمية الاجتماعية، فهذا الصوت عندهم يتبوّأ مكانة وسطى. وتنزل الجرسية إلى أدنى السلّمية مع الطبقات الدونيّة(٢٧).

٢ ـ الدال والمدلول

الدال والمدلول وجهان لعملة واحدة، إذ يصعب الفصل بينهما إلا إجرائياً. والعلاقة بينهما تكوّن العلامة، يمثل الدال مستواها المادي. فهي ضرورية له، ولكنّها غير كافية(٢٨). أمّا المدلول (Signifié) فهو المفهوم الذي يشير إليه هذا الدال، فلا يفصح عن نفسه إلا من خلاله كالخطوط الموجودة على هذه الورقة التي تمثل دوال لمحتوى معين هو المدلولات. لكنّ الدال أساسي في المقاربة السيميولوجية، إذ تقتضي عملية تصنيف الدوال ضمن علاقات تركيبيّة

---

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٤٨.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٥٨ ـ ٥٩.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٥٦ ـ ٥٩.

(٢٨) Roland Barthes, «Eléments de sémiologie,» dans: Barthes, *L'Aventure sémiologique*, p. 45.

(Syntagmatique) إلى بناء نسق العلامات. وهذا في حدّ ذاته مفصل مهم من مفاصل الجهد السيميولوجي.

توجد من وجهة نظر غريماس مجموعة من المصطلحات الإجرائية الضرورية لكلّ عمل يبحث في الدلالة؛ أوّلها الدال، ويعني عنده العناصر المترابطة التي تمكّن من توليد دلالة ما في مستوى الإدراك. أما المدلول، فيشير إلى الدلالة (أو الدلالات) التي يحملها الدال، ولا تظهر إلا من خلالها. فوجود الدال يفترض وجود المدلول، والعكس صحيح. وهذا الافتراض المتبادل هو المفهوم المنطقي الوحيد الذي يمكّن من تعريف الدال والمدلول والعلاقة التي تقام بينهما، ويسمّيها غريماس المجموعة الدالة، وقد تكون مرئية أو سمعية (اللّغة، الموسيقى... إلخ) أو ملموسة (لغة الضرير... إلخ)[٢٩].

ومن الأهمية بمكان في سياق الربط بين الدال والمدلول التذكير باختلافهما. فالمدلول هو المحتوى، وليس الشيء المادي بخلاف ما كان يعتقد من ارتباط الكلمات بالأشياء، كما لو كانت أسماؤها المكتوبة عليها. فالدال هو الوسيط المادي لمدلول يقبع خلفه. والعلاقة بينهما تكون العلامة. هكذا يبنى نظرياً كلّ تحليل سيميولوجي. لكن الواقع الاجتماعي والثقافي يبدو مسكوناً بنزعة طغيان الدال على المدلول. وهذا الأخير يتجه نحو الذوبان في القدرة الاستثمارية والاحتكارية الهائلة للدال، الذي طغى بكثرته وقوّته التمويهية والاستعارية على كلّ محتوى بيّن. ويبدو أنّ هذا هو المأزق التاريخي للثقافة العربية في لحظتها الراهنة التي لم تجد الوقت والقدرة لتتصالح مع مجتمعها، ولم تستطع أن تردم الهوّة الفاصلة التي بدأت تتسّع بينها وبين المجتمع، هذا الذي كان من المفترض أنّ يمثّل بناءها التحتي. إنّ نزعة الدال المحمومة لاكتساح المدلول وتعويمه من شأنها أن تفضي إلى تشويهات مختلفة تمزّق علاقة التجانس البنيوي بين الواقع ومختلف أشكال الوعي بهذا الواقع، فتعمّق الاستلاب وتشنّج الهويّة الاجتماعيّة والثقافية. فلا تبقى على السطح إلا العلامة (Le Signe signifiant) التي يعوزها العمق، ولا يسكنها إلا الفراغ؛ علامة فارغة لأنّ الشكل فيها بات لاشكلياً (Informe)، تغيّرت صورته وتشوّهت لابتعادها عن المرجع. كلّ هذا ناجم، في وجه من وجوهه، عن خيبة المدلول الذي تلاعبت به أهواء الدال، فتاهت معانيه ورموزه الاجتماعيّة والتاريخيّة.

---

(٢٩) إيان كريب، **النظرية الاجتماعية: من بارسونز إلى هابرماس**، ترجمة محمد حسين غلوم؛ مراجعة محمد عصفور، عالم المعرفة؛ ٢٤٤ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٩)، ص ٢٠٣.

معلوم أن الدال أكثر وفرة، كمياً، من المدلول، فهو بما هو مفهوم، عادة ما يكون أكثر فقراً من الدال، لكنه فقر مفرط، مدقع، تاهت فيه المعاني والرموز الكبرى في زخم الدوال التي لا تفشي شيئاً غير ذاتها. وإذا أفشي الدال بمفهوم، فليس سوى مفهوم مشبوه في الغالب. وتوجد نزعة توتولوجية يتّسم بها الدال المعاصر يجمد فيها المدلول ويتخثّر حين يغشاه فيض الدال الذي يتحدّد فيه الشيء عبر الشيء، فلا يحيل إلا إلى ذاته في الغالب، ففيض الدوال المتعاقبة لا يترك متسعاً من الوقت للتفكير في مدلولاتها، فلا ترى إلا الطيف.

هكذا تطغى الدوال في النظام الحديث، خاصة بعد أن تكسّرت العلاقة بين الدال والمدلول وفترت اعتباطيتها. فالواقع أتلف في اللاواقع، فمسخت واقعيته وتشوّه المعنى باللامعنى: اللاواقع هو كل هروب عادة غير واع نحو عالم الخرافة والرغبة. ويشير اللامعنى إلى ظهور الوعي بالمعنى، معنى الإنسان والمجتمع، على رغم وفرة المعلومات حول هذا وذاك في مجتمعات أضحت تسمّى مجتمعات المعرفة والمعلومة المعولمة.

ولماذا الدال والمدلول في السياق الاجتماعي والثقافي العربي؟ لأنّنا مجتمعات بيانية في الأصل يسطو فيها البيان على العرفان، فيكثّف البلاغة، وهو بعد لم تدركه علومنا الإنسانية، وخاصة علم الاجتماع الذي توقّف في الغالب عند الوصف والتكميم دون بلوغ ما تخفيه الظواهر الاجتماعية من أبعاد رمزية واستعارية كامنة فيها. ورغم ثقافة رمزياتها بقوّة المقدّس، إلا أنّها لم تبن بعد، خلافاً للغرب، وخاصة في الثقافة الفرنسية التي تعلّقت نخبها الفكرية ببلوغ الكامن من الأنساق. وفي ما قدّمه بعض الإثنولوجيون والسوسيولوجيون من أعمال شواهد على ذلك.

كان ذلك قبل ظهور «مجتمع المعلومات» الذي طغت فيه المعلومة. ولكن قوّة تدفّقها وانسيابها يدعم راهناً فرضية اختزال العلاقة في الدال دون الوقوف عند المدلول بفعل هيمنة العابر. ومن هنا قد تتحوّل السلسلة السيميولوجية إلى «سلسلة دالّة». فالدوال تتلاحق بسرعة البرق، عبر الوسائط التقنية للاتصال، في الصور الإشهارية وصور الموت وصور الإثارة والإغراء والاستهلاك. هذا التلاحق للدوال وما فيه من تلاشي المدلولات يعمّق التماثل والتشابه والتضامن في الخطابات المعاصرة، ويتلف الاختلاف ما دام العالم المعاصر لا ينتج تقريباً سوى الأيقونات ويتلاعب بالأصول والمرجعيات. ولعلّ هذا التشابه المفروض، بفعل الوسيط التقني، يقوّي حجّة جوليا كريستيفا في تعريفها للعلامة بالتشابه أو بالتطابق،

معوّضة الاختلافات بالتشابه، فالعلاقة التي تنسجها العلامة هي في نهاية الأمر توافق أبعاد وتطابق اختلافات[٣٠]. والحال أنها كانت مع بيرس مؤسس «السيميائية»[٣١]، الشيء الذي من خلاله يمكن التعرّف إلى شيء إضافي[٣٢]، أي أنّها توليدية أو بصدد التوالد، وفي ذلك معنى الاختلاف دون التشابه.

وعلى كلّ حال، وبعيداً عن الفروق التفصيلية، فإنّ العلاقة بين الدال والمدلول، أي العلامة، مفيدة في السياق الاجتماعي العربي بما يمكن أن تكشفه من خفايا، وأنظمة كامنة ونصّيات نمرّ بها دون التوقّف عندها كالصورة الإشهارية، وطقوس الزوايا وعلامات الأرصفة والشوارع، وطرق التحايل على الضغط السياسي من قبيل النكتة والاستعارة؛ هذه الأنظمة الكامنة التي نستهلكها ونتداولها يومياً دون أن نعرف كيف يمكن الولوج إليها وبناؤها عبر العلامة بما هي شيء يقوم مقام شيء آخر. والشيء نمط ملموس، دالّ نتحسسه، وتظلّ الصعوبات في تأويله بعيداً عن الغموض والالتباس، توليداً للدلالة واستثارة للتأويل. ولكن الخوف من مطبّات التأويل وذاتياته أحياناً لا ينفي أهمية المغامرة في عالم الدوال. كذلك عرّف رولان بارت السيميولوجيا فهي، عنده، ما يبلغه من الدوال، ما يحدث له، ما يراوده من معنى حينما يرتطم بالدال: مغامرة شخصية، ولكن ليست ذاتية، إذ الدال ما يجري داخل الذات، ما يعتمل فيها. هي، إذن، تخريج لما هو ذاتي على معنى الموضعة (Objectivation). وتبدأ هذه المغامرة من الافتتان، كفتنة بارت بأساطير البرجوازية الصغيرة الفرنسية، وهي تتحايل لتحويل ثقافتها من طبقية إلى ثقافة ذات طبيعة عالمية. ثمّ تنقلب الفتنة علماً، كما في «لباس الموضة»، كتاب المنهج، بما فيه من نشوة التصنيف وبناء الأنساق، ولكن بعيداً عن القيود العلمية، الكابتة والمكبوتة. لتأتي بعد ذلك لحظة النصّ، تذكيراً بمساهمات جوليا كريستيفا (Julia Kristiva) حول التّناص وما فوق النحوية (Paragrammatisme)، وافتراضات جاك دريدا حول انزياح البنيات عن مراكزها، وإدانات ميشال فوكو للدلالة التي أصبحت أثراً بعد عين[٣٣]. فمنذ أول العصر

---

(٣٠) Julia Kristiva, *Recherches pour une sémanalyse* (Paris: Seuil, 1969), p. 96.

(٣١) نذكّر هنا بالفروقات الدقيقة بين السيميائية والسيميولوجيا، أي بين بيرس وفرديناند دي سوسير.

(٣٢) Charles S. Pierce, *Letters to Lady Welby*, edited by Irwin C. Lieb (New Have, CT: Whitlock for the Graduate Philosophy Club of Yale University, 1953), and Peirce, *The Collected Papers of Charles Sanders Pierre, 1931-1934*, vol. 8, p. 332.

(٣٣) Roland Barthes, *L'Empire des signes* (Genève: Editions d'Art Albert Skira; Paris: Flammarion, 1970).

الكلاسيكي، كفّت العلامة عن أن تكون إمارة العالم بعد أن انفصلت العلاقة بين الدال والمدلول بالتباعد والاختلاف(٣٤).

ووسط هذه الخطابات المتلاحقة، يأتي النصّ البارتي ليجعل من الدال ركن النصّ وعموده الفقري، نصّ الحياة كما ظهر في «مملكة العلامات» أو فن الحياة، على حدّ تعبيره الذي يتجلّى في شكل ميتافيزيقيا جمالية مغرية. وتتحوّل العلامة، أحياناً، إلى كائن (Un être)، ولكنها فارغة بغياب الدين فيها، فاليابان مجتمع لا دين له، لأنّه لا يؤمن بالإله الواحد. وفي مثل هذه الحالة التي يفرغ فيها الدين من فكرة الله، فمعنى ذلك أنّنا إزاء دالّ لا مدلول له، ومن هنا فراغ العلامات في المجتمع الياباني. إنّها مملكة الدوال التي يخرج فيها اليابان عن السور الغربي.

٣ ـ المركّب، النسق، الجدول

يقوم سؤال ما بعد الحداثة في بعض نزعاته على تكسير الأنساق. لكن الواقع الثقافي الاجتماعي العربي يحتاج إلى بنائها، خاصّة في هذه الحقبة الراهنة التي انفطر فيها الأصل من عقاله وتاهت المرجعيات. ما زلنا، إذن، في حاجة إلى بناء أنساقنا، وهي مرحلة ضرورية قطعها الغرب حين حقّق حداثته وتشبّعت أنساقها. أمّا المجتمعات العربية، فيبدو أنها ترتطم بفوضى ما بعد الحداثة في اللحظة التي بدأت تتحسّس فيها ثقافتها طريق الحداثة القائم على تثمين العقلانية والنّسقية. ثمّ إنّها مجتمعات لم تجد بعد الفرصة والوقت لبناء أنساقها، فليس لديها بعد ما يمكن هدمه أو تكسيره، ممّا يعني أنّ المقاربة السيميولوجية ما زالت لم تفقد وظيفتها وجدواها، إن لم تتكثّف الحاجة إليها في هذه اللحظة التاريخية بالذات.

تقوم السيميولوجيا في بعض مكوّناتها على النّسق والمركّب (Système et syntagme). وتنشأ العلاقة التركيبية من تسلسل الكلمات والأشياء والعناصر المتفرّقة تسلسلاً منطقياً. فلا معنى يمكن بلوغه دون التّمفصل بين الأجزاء، دون وحدات تركيبيّة، بما هي وحدات دلالية تتابع وتتقاطع بصورة منظمة، فتمنح المعنى. أمّا النسق، كما رآه فرديناند دي سوسير، فسلسلة من الحقول المترابطة(٣٥)، وهو أساس كلّ عمل سيميولوجي يراه بارت محور الترابطات بين وحدة حاضرة في المركّب ووحدات غائبة عنه. ويقدّم أمثلة على ذلك يجدها، مثلاً، في الثقافة

---

(٣٤) Michel Foucault, *Les Mots et les choses: Une Archéologie des sciences humaines* (Paris: Gallimard, 1966), p. 72.

(٣٥) Ferdinand de Saussure, dans: Barthes, *L'Aventure sémiologique*, p. 63.

المطبخية: إن مختلف تنويعات التّحلية التي تقدّم فور انتهاء الطّعام يمكن أن تكوّن نسقاً أو «براديغما»، أما قائمات وجبة الطعام (Le Plat d'un menu)، فيمكن أن تكوّن علاقة تركيبيّة. وتمثّل مختلف أنواع الأسرّة براديغما أو نسقاً، أما الجمع بين السرير والخزانة والطاولة فتكوّن مركّباً. هكذا كانت جلّ أعمال رولان بارت سعياً متواصلاً إلى بناء الأنساق الدلالية المبثوثة داخل الحياة الاجتماعية والثقافية اليومية. فكانت سيميولوجيا مطبّقة على موضوعات ثقافية مختلفة من قبيل النّسق الغذائي، ونسق اللّباس، ونسق المدينة، ونسق الحكاية والإشهار، كنسق بلاغي.

والمركّب يبنى على التمفصل، ودونه لا يكون حمّالاً للمعنى. هذا المعنى ينشأ من تنسيق وحدات الظاهرة المدروسة، لسانية كانت أو غير لسانية، ويفترض بلوغ القواعد التي تمفصل ترابطاته. وهو ما يميّز العلاقة التركيبية من العلاقة الجدولية أو الجريديّة (Paradigme)، إذ الأولى تعتمد القواعد أكثر من الثانية. ينظر إلى المستوى التركيبي باعتباره المحور الأفقي للّغة أو الظاهرة، أمّا المستوى الجدولي فيمثّل المحور العمودي؛ يشير الأوّل إلى العلامات التي يمكن أن تأتي تباعاً أو تلك التي لا يمكن أن تأتي تباعاً في سلسلة العلاقات السياقية.

أمّا النسق بما هو سلسلة حقول مترابطة، فيكمن في تشكّل حقوله بالتقارب في الصوت (تقريض، تعريض)، أو حسب التقارب في المعنى (تعليم، تربية). التمفصل والتسلسل والعلاقة ألفاظ مفصلية في كل عمل سيميولوجي، وفي كل عمل علمي بشكل عام.

وكذلك هي اللغة عند سوسير نتاج اجتماعي وليدة تعاقدات أو مواضعات اجتماعية متى استقرّت، أنشأت سنناً (Codes) يفرضها الاستعمال بفضل بلورة اجتماعية تمنح الفرد منظومة رمزية ينتقي منها ما يناسبه حسب قواعد محدّدة، فيحقّق من خلالها الفعل التواصلي. ويقسّمها اللّسانيون إلى محورين: محور أفقي، وآخر عمودي، يتوافق **الأوّل** مع العلاقات التركيبيّة، أمّا **الثاني** فيتوافق مع العلاقات الجدولية أو الأنموذج[٣٦]. في العلاقة التركيبيّة ينشأ المعنى من العناصر المعزولة متى تلاحمت. أمّا البراديغم (الأنموذج)، فالمعنى فيه متولّد من العلاقة مع العناصر الغائبة.

إنّ هذه الحقبة تفرض أكثر من أيّ وقت مضى بناء أنساقها. فهناك أنساق

---

(٣٦) Umberto Eco, *Le Signe: Histoire et analyse d'un concept*, adapt. de l'italien par Jean-Marie Klinkenberg (Bruxelles: Labor, 1988), p. 84.

دلالية معاصرة تتطلّب جرداً حدّدها رولان بارت عام ١٩٦٣ في ثلاثة: اللّباس والغذاء والسكن. أمّا الآن، وبعد مضيّ أربعة عقود من الزّمن، وإزاء ما يحصل من تكثيف للزّمنية وتقليص في الجغرافيات، وتحت تأثير الوسائط التقنية الحديثة، فلا شكّ في أنّ أنساقاً دلالية جديدة هي الآن بصدد التكوّن، ولعلّ أبرزها الصّورة التي تبثّها الوسائط الرقميّة بإمكاناتها الافتراضية الهائلة. وهذه الوسائط التقنية الحديثة تطور اليوم طقوساً جديدة غير مألوفة: فتشرّع أكثر من ذي قبل المقاربة السيميولوجية لغزارة المادّة السيميائية التي تنتظر القراءة وفكّ الترميز: طقوس المظهر الاجتماعي واللاّفتات والشعارات وصور العنف وعنف الصورة.

٤ ـ الدلالة الذاتية والدلالة الإيحائية

يمكن اعتبار الدّلالة الذّاتيّة والإيحاء (Connotation et dénotation) نسقين من الدلالة يشابك الواحد بالآخر. وفي الوقت نفسه يمكن الفصل بينهما. فالدّلالة الذّاتيّة نسق دلالي أول يتكون من دال ومدلول، والعلاقة بينهما تكوّن العلامة. أمّا الإيحاء، فهو امتداد للنسق الأول، تصبح فيه العلامة مجرّد دال لمدلول ثانٍ. هكذا يكون النسق الإيحائي نسقاً من مستوى ثانٍ. ويمكن أن يمتد التحليل لتصبح علامة النسق الأول، وبشكل معكوس، مدلولاً لدالّ جديد هذه المرّة كما يجسّمه الشكل التالي.

<table dir="rtl">
<tr><td rowspan="2">لغـــة</td><td>I دالّ</td><td>2 مدلـول</td><td></td></tr>
<tr><td colspan="2">3 علامـة
I دالّ</td><td>II مدلول</td></tr>
<tr><td>أسطـورة</td><td colspan="3">III علامـــة</td></tr>
</table>

ويظهر الإيحاء، أو ظلال المعنى، لما يستهدف القارئ تفسير سنن النصّ أو الظاهرة. إنه مرتبة ثانية من الدلالة، ترد العلامة بدالّها ومدلولها، دالاً لها، فتمنح مدلولاً إضافياً. أما الدلالة الذاتية، فتشير إلى المعنى الحرفي، المباشر، الواضح أو البديهي، الذي قد لا يحتاج إلى الكثير من عناء التأويل لبلوغه[٣٧]، إذ

(٣٧) شكري المبخوت، «في سرّ الشّعر وهتكه،» في: عفاف موقو، **الدلالة الإيحائية في الشعر العربي الحديث** (بيروت: دار الجيل، ٢٠٠٧)، ص ٩.

هو قائم في النظام الأول من الدلالة، مما يجعله في متناول الحسّ المشترك أيضاً.

ولعلّه من غير المنصف النظر إلى الإيحاء بصفته دلالة مضافة إلى ما يفترض أنه دلالة ذاتية، أو تصريحية، إذ هو في صلب عملية توليد الدلالة، أو لعلّه مركزها، سندها الأول، خاصّة في سياقات كثرت فيها التعبيرات الاستعارية، حتى وإن كانت صامتة، كالصورة والحركة واللّون. وإن هذا الضرب من التعبير الإيحائي، المبدع، ليجعل النص، أيّاً كان نمطه اجتماعياً مثلاً، «يخرج من حدوده اللغوية المغلقة ليتشكل خطاباً يقترح على القارئ أسئلته فيتفاعل معه»[٣٨]. فالإيحاء «ليس من الزّوائد أو الهوامش التي ترد فوق المعنى التصريحي»، خاصّة إذا ما تم تأويله في سياق إنتاجه. فلفظ «القنبلة» يدلّ في دلالته الذاتية، التصريحية على تلك القطعة المتفجّرة، ويدلّ في مستوى الإيحاء حين توصف المرأة في الاستعمال الاجتماعي التونسي بشدّة الجمال إلى حدّ يفوق الوصف. هكذا يكون الإيحاء «معنى مرجعياً وغير ذاتيّ للّفظ»[٣٩]. إن تشبيه جمال المرأة بالقنبلة أو بالصاعقة أو بالنّار، إنما هو من باب إيحاء المعنى بضدّه. وهو ما يعرف في اللّسانيات بـ (Connotation par antonymie)، وكم هي دارجة في التعبيرات الاجتماعية التونسية.

وبصرف النظر عن الفروقات الدقيقة أو العميقة في تعريفات الإيحاء، فإنه وبكلّ الصور لا تنهض وظيفته على مجرّد المعلومة، بل التعبير عن معنى مرجعي أساسي، ولكنّه خلف المصرّح به. ولعلّ المثال الذي قدّمه بارت في «بلاغة الصورة» كفيل بإبراز الفارق الشاسع بين الدلالة الذاتية والإيحاء. فبانزاني (Panzani)، مثلاً، تحيل في دلالتها الذاتية إلى نوع من العجين يحمل اسم الشركة التي أنتجته، أما في مستوى الإيحاء فيشير إلى البعد الوطني الإيطالي (L'Italianité)، بحيث تظهر في جرسية الكلمة، إشارة لا صلة لها بمرجع الملفوظ.

إنّها وضعية اللغة الخارقة (Métalangage) بما هي سيميولوجيا تقوم على سيميولوجيا أخرى. هذه اللغة الخارقة هي لغة على اللغة، تتحدّث فيها الثانية عن الأولى. والأسطورة عند بارت تجسيم لهذا الضرب من اللغة. فهي عنده «لسان ثانٍ نتكلّم فيه على اللّسان الأول»[٤٠]. إنّها نسق سيميولوجي من الدرجة الثانية يتكوّن

---

(٣٨) Léonard Bloomfield, *Le Langange* (Paris: Payot, 1933), p. 132.

(٣٩) *Dictionnaire de linguistique*, sous la dir. de Georges Mounin (Paris: Presses Universitaires de France, 1974), p. 100.

(٤٠) Roland Barthes, «Le Mythe aujourd'hui,» dans: Roland Barthes, *Mythologies* (Paris: Seuil, 1957), p. 200.

فيها الدال في حدّ ذاته من نسق دلالي. ويبدو أن اللحظة الثقافية الراهنة والآتية تطوّر بشكل مكثف أنساقاً من درجة ثانية تشرّع الانفتاح على سيميولوجيا إيحائية (Sémiologie connotative)، قد تكون منهجية مناسبة لكشف الأبعاد الخفية لما تبثّه الثقافات الحديثة للاتصال من صور بلاغية لشركات احتكارية مدّت بعروقها لتطال أرجاء الأرض حتى النائية منها، صور تحمل خطباً تمرّست على فنون الإغراء وإغراق المستهلك في ضروب من الأحداث البلاغية والوسائل الرمزية الإيحائية، تدفع باتجاه خلق مستهلك مرضي طيّع (كوكاكولا وماك دونالد وبينيتون (Benetton)). هذه البلاغة الجديدة لصور تخترق الكون، افتراضياً، توهم بمحو الفروق وتجسيم المساواة، فالإيحاءات تفيض في العالم الحديث؛ إيحاءات جعلت لتثبّت ملامح الأساطير المعاصرة من قبيل أسطورة العولمة، والواقع الافتراضي، وثورة المعلومات، وأيديولوجية «الما بعد»، ووهم مجتمع المعلومات. إنها أساطير اليوم بما لديها من قدرة إيحائية خارقة لردّ المجرّد واقعاً، والخيال معيشاً يومياً والوهم حقيقة.

تنفتح دوال العولمة على العالم وتطلق لها العنان، فلا تفسح المجال للتفكير في مدلولاتها ما دامت الدوال تتلاحق تباعاً، وتحجب كلّ شيء سوى الدوال التي تعقبها. لكن هذه الدوال ليست باهتة، خالية من المعنى، بل لها إيحاءاتها التي لا تنبع إلا من النشاط التصنيفي لها، فتفرز معنى ثانياً، لا يمكن الإمساك بنسقيته ما لم يفهم في سياق ارتباطه بدوال أخرى.

ثالثاً: سيميولوجية الثقافة

الثقافة؟ أيّ ثقافة؟ الثقافة في المطلق أكذوبة خاصة إذا تخفّت خلف حرف التاج «الـ» لتخفي ما فيها من هيمنة ومن روابط القوّة. فالثقافة لا تعرّف بما لها، وبما هي عليه في الأصل، بل تعرّف بما هي ليست كذلك. ولعلّ هذا ما جعل إدغار موران يصوّب النار عليها، إذ يراها محتالة، مخادعة، مراوغة، منوّمة، مُلْغِزَة[٤١]. هذا الفزع من الثقافة قد يكون مردّه على الأقلّ في وجه من وجوهه، إلى ما تقوم عليه من نسيج من الأحكام المسبقة من «الدوكسا» والنّمطية حول الحياة بمختلف أبعادها، معها أو ضدّها.

ينعت نيتشه هذه المعيارية، بعنفه وراديكاليته المعهودة، بـ «الحماقات»

(٤١) Edgar Morin, *Sociologie* (Paris: Seuil, 1989), p. 8.

وبمؤشّرات الانحدار(٤٢). إن كشف هذه الأراجيف التي تتجلّ في شكل «اعتباطيات ثقافية» وبدهيات طبيعية، وحقائق ثابتة، راسخة، هي أبرز ما يمكن أن يستهدف المشروع السيميولوجي: كشف الكامن في الثقافة الذي تحوّل إلى طبيعة، إلى حقيقة مقدّسة، إلى أساطير لا تمسّ. ذلك أول ما يمكن أن يراوده السيميولوجي، فيرى الثقافة، أي ثقافة، نتاجاً تاريخياً قائماً على الصراع والهيمنة، وعلى شروط اجتماعية أنتجتها. هكذا كانت، مثلاً، الأسطورة مع رولان بارت كلاماً انتقاه التاريخ، ولا يمكن أن تظهر من طبيعة الأشياء(٤٣).

ولئن كان المشروع الفلسفي لنيتشه هدم مزاعم الحقائق الكبرى، وكشف زيفها، إذ «العالم الحقيقي» فكرة عديمة الجدوى وخرافة يجب دحضها(٤٤)، فإنّ المشروع السيميولوجي لبارت قد تعلّق بمطاردة الحقائق الطبيعية الصغرى التي ترسّخها البرجوازية الفرنسية، فتردّها ثقافة عالمية، ولكن مع فسخ اسمها بالمرور من الواقع إلى التّمثل. فالبرجوازية مجتمع خفيّ الاسم رغبة في التوسّع والانتشار، ومع نيتشه ينبغي الترفّع عن أي حكم أخلاقي، إذ لا وجود عنده لظواهر أخلاقية إلا في مستوى التأويل، أو بالأحرى في مستوى التأويل المظلّل لبعض الظواهر. ولكنها قد تكشف إذا درست سيميولوجياً ما هو كامن في الثقافة من أعراض مادامت الأخلاق لغة رمزية(٤٥).

توجد علاقة وطيدة بين الأنثروبولوجيا والممارسة السيميولوجية. والأنثروبولوجيا، في وجه من وجوهها، قراءة في الأنسجة الرمزية لحياة المجتمعات المدروسة. ولقد أفضى هذا التقارب إلى تطوير نظري بفضل ما أنتجه كلود ليفي ستروس والبنيوية من أعمال حول العلامة والرمز، حتى إن بعضهم دافع عن مقاربة إثنو ـ سيميولوجية ممكنة على غرار ما قدمته ماريان مسنيل من أعمال حول الاحتفالات «الكرنفاليّة» في المجتمع البلجيكي(٤٦).

الثقافة، من زاوية أنثروبولوجية، نسيج رمزي يصنعه الإنسان، كذلك كانت

---

(٤٢) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes.... 8: Le Cas Wagner. Crépuscule des idoles. L'Antéchrist. «Ecce homo»... Nietzsche contre Wagner*, p. 70.

(٤٣) Barthes, «Le Mythe aujourd'hui,» dans: Barthes, *Mythologies, Oeuvres completes* (Paris: Seuil, 2002), Tome 1: p. 842.

(٤٤) Nietzche, Ibid., p. 81.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٩٧.

(٤٦) Marianne Mesnil, *Trois essais sur la fête* (Bruxelles: Cahiers de Sociologie Culturelle, 1974).

الثقافة عند كليفورد جيرتز، شبكة رمزية كنسيج العنكبوت يصنعها الإنسان ويعلق بها. وقبل ذلك، طابق كلود ليفي ستروس بين الثقافي والرمزي، بل إنّ الثقافة عنده ليست سوى «مجموعة من الأنظمة الرمزية نجد بداخلها، في الموضع الأول، اللغة والقواعد الزوجية والعلاقات الاقتصادية والفن والعلوم والدين»[٤٧]. يسعى الأنثروبولوجي، إذن، إلى بناء النماذج من الثقافة بما هي نظام رمزي يرتبط بالتجربة. وفي هذا التعريف الذي قدّمه ستروس، حدّ من الانضباط العلمي حين جعل من الثقافة نظاماً رمزياً، له امتدادات معلومة، بدءاً باللغة، ووصولاً إلى الدين. فالسيميولوجيا تدرس الدلالات التي تنبع من الثقافة دون الطبيعة. ولكن هل في مجتمعاتنا نسق تواصلي غير محمول على أشكال من التعاقد خاصّة بكل ثقافة؟ كيف نميز مثلاً بين العلاقات والعوارض المرضية المستعملة في سيميولوجيا الطب؟ أليست عائدة إلى الطبيعة البيولوجية. عن هذا، تجيب مارغريت ميد بأن السلوك الإنساني تتمّ نمذجته من اليوم الأول من الولادة. وتعطي مثالاً لهنود قبيلتين متجاورتين تختلف في كل منهما طريقة السّعال. وهنا إدراج لما هو بيولوجي ضمن الحقل الثقافي. والصعوبة التي تجاوزها كلود ليفي ستروس في تعريفه للثقافة بتحديد مداها وحقل اتساعها، ما زالت تمثل محنة المقاربة السيميولوجية في ما يغمرها من اتساع حقل لا حدود له. فكلّ نشاط إنساني هو نشاط دالّ بالضرورة حتى الصمت والنوم. ولكن ما يعنينا هنا في الكتاب، ولعلّه أطروحته الأساسية، هو النصوص الاجتماعية المتداولة في مجتمع ما وتبنيها الثقافة بأنظمتها الرمزية.

رابعاً: عود على بدء: السيميولوجيا مجدّداً

لماذا السيميولوجيا مجدّداً بعد مرور ما يناهز القرن تقريباً على ظهورها في سياق حضاري كثر فيه اللغط عن تلف المعنى وضمور المرجع أو تفكّكه أحياناً، وفي عالم تميّعت حدوده، فتهاطلت فيه الدوال بضجيجها الصاخب الذي لا يحيل أحياناً إلا إلى اللاشيء، إلى العدمية؟. في مثل هذا السياق، نحتاج أكثر من أيّ وقت مضى إلى المضي قدماً نحو ترميم أنظمة الدلالة، إلى إنقاذ الرمز من التلاشي. والرمز علامة اتفاقية بين الناس، إذا تمفصل بالفراغ انفرط العقد الاجتماعي الذي كان يشدّ تماسكهم.

---

(٤٧) انظر مقدّمة كلود ليفي ستروس لكتاب: Claude Lévi-Strauss, *Sociologie et anthropologie*, précédé d'une Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss (Paris: Presses Universitaires de France, 1960).

وفي السياق الاجتماعي العربي الذي يعنينا، ثمّة ما يشبه الحرب على الأيقونات (Iconoclasmes)، فكلّ شيء قابل للفناء والموت. وليس ذلك من قبيل مسايرة المشاهد المأتمية الدارجة هذه الأيام، ولكنه إقرار أمر واقع تاهت فيه المرجعيات الكبرى وتغلّب السطح على العمق. ثم إنّ في حياة العلامات والرموز روابط من القوّة تقتل العلامات الضعيفة وتزيحها لتحلّ محلّها. وكثيرة هي العلامات والرموز الوافدة في المجتمعات المغلوبة على أمرها.

ومن دوافع الحاجة إلى رؤية سيميولوجية شاملة في المجتمعات العربية ضيق فضائها العام، فتنشط العلامة والاستعارة والسنن (Codes) كشكل من أشكال المواربة والتخفّي. وما أكثر ما تخفيه الاستعمالات الاجتماعية للّغة والاستعارات الاجتماعية والسنن المتداولة بين الناس في المجتمعات التي تسطو فيها الدولة على المجتمع. وهنا يتعلّق الأمر، لا برؤية سيميولوجية فحسب تراود نظام العلامات، بل بسيميولوجيا اجتماعية تدرس الارتباطات المتجاورة بين الوضعيات والبنى الاجتماعية من جهة، والممارسات السيميولوجية من جهة أخرى. ويبدو الأمر على هذا النحو وكأنه اكتشاف، والحال أن السيميولوجيا الاجتماعية مبثوثة وحاضرة في العديد من الدراسات الأساسية، ولكن دون اعتبارها مسألة قائمة بالذات، بل يتمّ في الغالب السكوت عن الاسم، كما هو الشأن عند الفلاسفة الذين يستعملون العلامة بوفرة ويتهرّبون من الاعتراف بعلم العلامات خطاباً فلسفياً[٤٨].

ينسحب هذا التجاهل لعلم العلامات على كل الاختصاصات تقريباً، رغم الإطناب في استعمال العلامة في الفلسفة والطب وعلم الجريمة والأحوال الجوية وعلم النفس وعلم الاجتماع، وخاصّة في الخطاب الاجتماعي اليومي من قبيل مثلاً «عليه علامات الغضب»، أو في الخطاب الديني في إصراره على تحديد علامات يوم القيامة، أو علامات الساعة.

عود على بدء، العلامات كانت دائماً تَسكُننا، تؤرقنا أو تفرحنا، وقد توجّه مسارات حياتنا ولكننا قلّما نقف عندها علمياً. وفي القديم أرّقت لوحة جدارية صامتة أحد أباطرة الصين، لأنّ خرير الماء المنبعث من الشّلال المرسوم فيها كان يمنعه من النوم. فكيف بحالنا اليوم، وقد أصبحت الصور جزءاً من الحياة

(٤٨) ريجيس دوبري، **حياة الصورة وموتها**، ترجمة فريد الزاهي (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ٢٠٠٠)، ص ٥ ـ ٦.

العامّة[٤٩]؟ هذه الصور التي نحياها تكرّس التشابه وتحجب الفرق. والمشكلة في كل ذلك أن ما يستطيع الجولان، ويحظى بعيانية اجتماعية، هو فقط لغة القويّ وثقافته، لتتحوّل لغة للعالم بواسطة «الاعتباطيات الثقافية» غير القابلة للاحتجاج ما لم تَبْنِ نصيّاتها الخفية، اللامرئية، ردّاً للاعتبار إلى ما عداه من رمزيات وثقافات أخرى لا تحظى بالامتياز نفسه.

فالسيميولوجيا من هذه الوجهة ضرورة علمية في ما تبرزه من عناصر الاختلاف، وما تبديه من مقاومة لعمليات إتلاف الرمز والمعنى، وخاصة في ما توفّره من إمكانات لمناهضة عمليات الدّمس والتسطيح الاجتماعي، فكأنّ بالمجتمع، كما يبدو في الصورة على الأقلّ كتلة واحدة، غابت فيه التنضيدات الاجتماعية والفوارق الطبقية. والافتراض أن لكل طبقة أو فئة اجتماعية منظومتها الرمزية الخاصة المتواضع عليها بحسب الأوضاع الاجتماعية والسياقات التاريخية التي أنتجتها، والأحاسيس التي امتلأت بها. عود على بدء، السيميولوجيا مجدّداً، لأنّ الحياة المعاصرة تكثّف نشأة القراءة حتى لدى الأميين عبر الصورة مثلاً «يقضي الإنسان المعاصر وقته في القراءة. إنّه يقرأ، وبصورة خاصة، صوراً، وإيماءات، وسلوكيات. هذه السيارة تطلعني على الوضع المجتمعي لصاحبها، وهذا اللباس يطلعني بدقّة على مقدار امتثالية لابسه، أو شذوذه، وهذا المشروب الفاتح للشهية يطلعني على أسلوب مضيفي في الحياة»[٥٠].

كما إن سيميولوجيا اللباس يمكن أن تكشف نفسية حامله، ثمة عمق بسيكولوجي في النسق اللّباسي يفترض إخضاعه للمبدأ التصنيفي، توسّلاً بما يخفيه هذا النظام حين يبنى من معنى. وفي ذلك مقاومة لاعتباطية الأشياء وبراءتها، كما لو أنها طبيعية، والحال أنها ثقافة مشبعة بالرسائل والمعاني التي بدورها تتشظّى بالاستعمال لترتقي من المعنى إلى «المعنى الإيحائي»، تحاور المسكوت وتنطّقه.

الخطاب الاجتماعي اليومي له سيميولوجيته، ولكنّها عفوية، تبدو في الأسئلة والأجوبة التي تتداول كل لحظة: ماذا يعني هذا؟ علامَ يدلّ؟ سؤال المعنى يحوّل الواقع فكرة، وصفاً، تأويلاً، اسماً آخر غير اسمه الأصلي[٥١]. ولكن في

---

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٥ ـ ٦.

(٥٠) Barthes, *L'Aventure sémiologique*, p. 35.

(٥١) Roland Barthes, *Roland Barthes* (Paris: Seuil, 1980), p. 154.

هذا المستوى من التأويل العفوي، قد لا يعدو أن يكون إلا «دوكسا» (Doxa)، وقد يقترب من المسلّمات، ومن مشاكلة الواقع (Le Vraisemblable).

ولئن ارتبطت السيميولوجيا باللّسانيات في بنائها المفهومي، فإنّها لا تقتصر في موضوعاتها على اللغة المكتوبة فحسب، بل تتعدّاها لتجعل من العالم الاجتماعي نصوصاً قابلة للفهم والتفسير وأنساقاً دلالية قابلة هي أيضاً للقراءة. فاللّباس بهذا المعنى لغة تختلف باختلال سياق الاستعمال، كالبدل العسكرية والملابس الدينية والاحتفالية. وقد تختلف في رموزها ومعانيها كذلك باختلاف الانتماء الاجتماعي الطبقي. ويمكن بناء نسق دلالي من طريقة المشي، التي قد تختلف باختلاف الثقافة.

وللجسد كذلك منطوقه الخاص. ففي كل مجتمع من المجتمعات يكشف الجسد، حسب إرفينغ غوفمان، عن إمكانات من التواصل المسنّنة، تخضع لقواعد متقاسمة وتنعت بالغربة إذا لم تنسجم مع النحو المتواضع عليه جماعياً. هناك إذن رمزية جسدية مشتركة تيسّر التفاعل، تجعل من المنطوق الجسدي خطاباً تعاقدياً ومعيارياً وفقاً لانتظارات المجموعة الاجتماعية وتوقّعاتها. ومن العناصر التعريفية للمجتمع عند غوفمان أن نفهم هذا المنطوق الجسدي المشترك[٥٢].

توجد أنساق تواصلية أخرى، على غرار الجسد، تتمتّع بميكانيزمات خاصة بها، تمنحها قيمتها التواصلية، وتنظم دلالاتها كل مرّة بطريقة أصيلة. وكلها ما تزال في حاجة إلى ضبط في السياق السوسيو ـ ثقافي العربي. على أن الباحث في مثل هذا السياق الجائش، المعقّد، غير اليقيني، قد لا يفاجأ إلا بسحر الدال وفكّ السّحر عن المدلول لغموض المرجع، أي المجتمع، الذي بدأت تفكّك أنسجته وترتجّ معاني الاجتماعي فيه، ولكن سننه (Codes) تتكاثر بحسب الانتماءات والمرجعيات لضيق الفضاء العام وسطوة السياسي على الاجتماعي.

---

(٥٢) Erving Goffman, «Le Dialecte corporel,» dans: *La Nouvelle communication*, textes recueillis et présentés par Yves Winkin (Paris: Seuil, 1981), p. 268.

الفصل الثاني

السيميولوجيا الاجتماعية: حقل التداخل

من السيميولوجيا إلى السيميولوجيا الاجتماعية تجريب للتزحلق من المجال الاجتماعي ببناه الصّلبة أحياناً إلى المجال الاجتماعي الرمزي. يتعلق الأمر بمحاولة منهجية لسحب السيميولوجيا، بما هي دراسة لحياة العلامات إلى الحقل الاجتماعي، لربطها منهجياً بالسوسيولوجيا ضمن مجال معرفي واحد، بحثاً في منطقة الحدود بينهما، أي في التقاطعات الممكنة بين حقلين دراسيين لم يسبق لهما أن أسسا فرعاً من فروع المعرفة، مستقلاً بذاته ومعتمداً في ميدان البحث السوسيولوجي.

فبالرجوع مثلاً إلى التقسيمات التي ضبطتها الجمعية العالمية لعلم الاجتماع عام ١٩٩٧، وأقرّت فيها خمسين فرعاً من الفروع المعرفية المتصلة بعلم الاجتماع، أو تتقاطع معه بشكل أو بآخر، يمكن تسجيل غياب السيميولوجيا الاجتماعية ضمن هذه التقسيمات المعرفية، كعلم اجتماع الفن، وعلم الاجتماع اللساني، وعلم النفس الاجتماعي، وعلم اجتماع التربية والطبقات الاجتماعية والحركات الاجتماعية، وعلم الاجتماع المقارن، وعلم اجتماع التنظيم، إلى غير ذلك من الحقول المعرفية التي تداخلت مع علم الاجتماع.

لم ينف هذا الغياب وجود مقاربات نظرية وتطبيقية ربطت الاجتماعي بالدلالي الرمزي، ولكنه ليس ربطاً بالمعنى السيميولوجي التقني، بل هو أقرب إلى التقاطع منه إلى التأليف، كما هو الحال بالنسبة إلى بعض كتابات بيار بورديو، وكذلك بعض أعمال جاك بيرك في **الشرق الثاني** (*L'Orient second*) و**اللسان العربي حاضراً** (*Langage arabe du présent*) إلى جانب بعض القراءات الإثنولوجية التي أنجزها كلود ليفي ستروس في: **الفكر المتوحش**، و**المداران الحزينان** (*Tristes tropiques*)[1].

(١) هذه الترجمة أراها الأنسب **المداران الحزينان**، ويمكن أن تكون كذلك **يا لهول المدارين**، إذ سبّق كلود ليفي ستروس في هذا العنوان النعت على المنعوت لإثارة الدهشة. أما الترجمة المتداولة تونسياً **المدارات الحزينة**، فهي ترجمة حرفية، سريعة، وسطحية ناهيك عما فيها من أخطاء. فليس ثمّة أكثر من مدارين في الكون.

توجد فروع نشأت كمناطق تداخل بين علم الاجتماع وفروع أخرى من المعرفة. وهي ترابطات وقعت بين اختصاصات مختلفة استفاد منها علم الاجتماع. من أشهر هذه التداخلات تلك التي وقعت بين كل من جورج غيرفتش وفرنان برودال، فكل منهما حاول جاهداً أن يحدّد موضوع علمه، دون أن ينفي الأبعاد الأخرى المتّصلة به. يعترف غيرفتش بتاريخية الظاهرة الاجتماعية، ويقرّ بتعدد الأزمنة الاجتماعية، ويرى فرنان برودال أن علمَي الاجتماع والتاريخ يشكلان مغامرة ذهنية واحدة: هناك دائماً في رأيه، تاريخ ما، يمكن أن يتوافق مع سوسيولوجية معيّنة، لكنه ليس توافقا كلّياً، إذ إن زمن عالم التاريخ لا يمكن أن يكون زمن عالم الاجتماع. يقول برودال: «زمن علماء الاجتماع لا يمكن أن يكون زماننا، فالبنية العميقة لمهنتنا، إن لم أكن مخطئاً، تنفر منه. زماننا هو قياس، كما هو الشأن عند علماء الاقتصاد، فحينما يعلمنا عالم الاجتماع بأنّ بنية ما، ما فتئت تتفكك لتتكوّن من جديد، نقبل طوعاً هذا التفسير الذي تؤكده المعاينة السوسيولوجية أيضاً. ولكنّنا لا نريد ضمن محور حاجاتنا المعتادة أن نعرف المدة المحدّدة لهذه الحركات، سلبية كانت أو إيجابية»[٢].

ولعل بعضاً من عوامل تطور علم الاجتماع من أوغست كونت ودوركهايم إلى الآن، تكمن في قدرته على الانفتاح على حقول معرفية أخرى دون أن يذوب فيها تماماً لما في مفاهيمه من مرونة ونسبية. إن مقولة النسبية التي سيطرت على الكثير من العلوم، ومنها علم الاجتماع، هي التي تسمح بهذه المزاوجة. ولعل الفائدة المنهجية من هذه المزاوجة هي ما يمكن أن يحصل من توسيع وتدعيم لقواعد علم الاجتماع، وتطعيمه بأدوات وأفق جديدين يمكن أن تساعد عالم الاجتماع على ملامسة جوانب قد تبقى مخفية في دراسته لظاهرة ما، إذا لم يعدّد زوايا اهتمامه ويطعّم جهازه المفاهيمي بتقنيات أخرى ظلّ معزولاً عنها. من هذه الظواهر ما هو متّصل باللغة واستعمالاتها.

أولاً: حقل التداخل

يتعلق الأمر، إذن، بمحاولة رسم حدود منطقة التداخل التي يتقاطع فيها كل من علم الاجتماع والسيميولوجيا ضمن مجال معرفي مشترك بينهما يسمّى السيميولوجيا الاجتماعية. ويعتمد مفهوم حقل التداخل هنا للإشارة إلى هذا

(٢) Fernand Braudel, *Ecrits sur l'histoire* (Paris: Arthaud, 1990), p. 25.

النسيج الرمزي الذي يتألف من نقاط التقاطع بين هذين المجالين. والهدف من هذا هو كشف ما يمكن أن يحدث حين تدخل السيميولوجيا إلى الحقل السوسيولوجي في قراءة ظاهرة ما. فما هي مكوّنات هذا الحقل؟

١ ـ البنية الاجتماعية

يكمن الاختلاف الأساسي بين علماء الاجتماع والسيميولوجيين في علاقة كل منهما بالبنية الاجتماعية. فعلماء الاجتماع توقفوا عندها في الغالب، والسيميولوجيون لم يتمكنوا من بلوغها، وظلوا بعيدين عنها. موضوع المعرفة المتميز من وجهة سوسيولوجية هو تحليل البنية الاجتماعية أو التنظيم الاجتماعي. أما السيميولوجيا، فهي تتعلّق بدراسة المبادئ العامة للأنساق الدلالية، ولكن دون تفسيرها، أي دون ربطها بسياقها الاجتماعي والتاريخي. أما البنية في حدّ ذاتها، فتبدو مفهوماً مشتركاً بين علماء الاجتماع وعلماء التاريخ وعلماء الاقتصاد بالخصوص: يتحدث علماء التاريخ عن أزمة بنيوية، وعلماء الاقتصاد عن أزمة بنائية، في حين يتحدث علماء الاجتماع عن الاثنين معاً.

إن الاقتصار على تحليل البنيات الاجتماعية للظاهرة دون الانفتاح على ما فيها من نسيج دلالي رمزي هو ما يبرّر ضرورة توسّع علم الاجتماع للانفتاح على مجال آخر ظلّ بعيداً عنه، وهو السيميولوجيا، لتأليف مقاربة سيميولوجية اجتماعية، تجعل عالم الاجتماع متنبّهاً إلى ما في الظواهر الاجتماعية من بعد رمزي وأنظمة دلالية، ومتيقظاً إلى ما يمكن أو يوجد في العلاقات والممارسات من علاقات معان ودلالات ورموز.

ومن اللافت للانتباه أن المقاربات الأنثروبولوجية تنبّهت إلى الرموز أكثر من الدراسات السوسيولوجية. إلا أن كل ذلك لم يفضِ إلى تأليف مقاربة قائمة بذاتها، تربط الاجتماعي بالدلالي الرمزي، ويمكنها أنْ تبحث في السياق الاجتماعي والتاريخي لأنظمة المعاني والأبعاد الاجتماعية المنتجة للصور والعلامات، فلا تقف عند إعادة تكوين النسق، بل تتعداه إلى التفسير، أي ربطه بسياقه الاجتماعي.

تقف السيميولوجيا عند مستوى «الفهم»، فهم الخطابات التي تنسج حولنا. فهي تعيد تكوين الأنظمة عبر النشاط التصنيفي للدوال. هكذا كان الهاجس الأساسي لبارت: تأسيس سيميولوجيا لا كعلم فقط، بل إن ما يشدّه أكثر هو البحث عن النسقية. فيجد نشوة خلاقة في النشاط التصنيفي. يقول بارت: «السيميولوجيا أضحت عندي هذه النشوة: أعيد البناء وأرقّع (مع إضفاء معنى

سام لهذه العبارة) أنظمة ولعباً. لم أكتب مؤلفاً قط إلا للمتعة: متعة النسق تعوض فيّ الأنا الأعلى للعلم» (Le Sur moi de la science)[٣].

إن مفهوم النسق هو مفهوم أساسي في البحث السيميولوجي الذي يسعى إلى كشف نسيج المعاني الذي يتخفّى داخل ظاهرة ما. فالسيميولوجيا تبني صوراً وعلامات تترابط في ما بينها لتعطي نسقاً من العلامات، وكل هذا لا يتعدّى مستوى الوصف والفهم من داخل الظاهرة المدروسة: مساءلة الموضوعات من حيث هي روابط المعنى التي تحتفظ بها في داخلها دون إقحام محدّدات أخرى نفسية، سوسيولوجية أو فيزيائية. على أن السيميولوجيا لا تعدم تماماً هذه المحدّدات، بل تتناولها من وجهتها الخاصة، أي أنها تموضع مكوّناتها ووظيفتها ضمن نظام من المعنى. تنطوي الموضة عند بارت، مثلاً، على أبعاد اقتصادية وسوسيولوجية، لكن السيميولوجي لا يتناول اقتصاد الموضة أو سوسيولوجية الموضة، بل يكتفي فقط بتحديد المستوى من النسق الدلالي للموضة الذي يمكن فيه للاقتصاد والسوسيولوجيا إدراك الموافقة السيميولوجية (La Pertinence sémiologique)[٤].

تهتم السيميولوجيا، إذن، بإعادة تكوين نسق المعاني، وتبحث في التمثّلات الجماعية دون ربطها بشروطها الاجتماعية وظروف إنتاجها، فهي شكلنة وإنتاج للنماذج[٥]. وهي في هذا الجانب تقترب من شكلانية جورج زيمل (Georg Simmel). هذا الفيلسوف السوسيولوجي الذي اقترح اكتشاف ثوابت الحياة الاجتماعية، ويحدّدها في استقلالها عن كل محتوى اجتماعي، ويسمّيها «أشكالاً». فالاجتماعي يحدّد بشكله دون محتواه[٦]، وعلى عالم الاجتماع عنده أن يهتم بأشكال التعبير دون تحليل محتوى أشكال التعبير، والمجتمع عنده ليس إلا مظهراً أو تجلّياً. تظلّ الموضة، مثلاً، ظاهرة اجتماعية محضة أو شكلاً اجتماعياً. وهكذا كانت أعمال السيميولوجيين، كذلك، مهتمة بالشكل أكثر من الجوهر. فاللغة عندهم شكل قبل أن تكون جوهراً[٧]. إنها أنساق من الاختلاف.

---

(٣) Roland Barthes, «Eléments de sémiologie,» dans: Roland Barthes, *L'Aventure sémiologique* (Paris: Seuil, 1985), p. 12.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٢.

(٥) Julia Kristiva, «La Sémiologie: Science critique ou critique de la science,» dans: *Théorie d'ensemble*, Tel quel (Paris: Seuil, 1968), p. 81.

(٦) Georg Simmel, *Philosophie et société*, présentation par Jean-Louis Vieillard-Baron (Paris: J. Vrin, 1987), p. 32.

(٧) Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistiques générales* (Paris: Payot, 1972), p. 33.

٢ ـ العلامة الاجتماعية

إن أهم إضافة يمكن أن يحققها علم الاجتماع في تداخله مع السيميولوجيا هو إمكانية استخدامه لمفهوم العلامة ضمن جهازه المفهومي. هذا الإدراج يجعل عالم الاجتماع متنبّهاً إلى ما في الظواهر من علامات اجتماعية مبثوثة داخلها.

معلوم أن العلامة كوحدة بين الدال والمدلول تكون مفهوماً أساساً في إثراء هذا المفهوم في حدّ ذاته، بل أيضاً في تغذية البحث السوسيولوجي وتيقّظه إلى ما في الحياة الاجتماعية من حياة للعلامات. ولعل هذه الإضافة تجعل عالم الاجتماع أكثر إحساساً بجوانب أخرى يمكن أن تغذّي مقاربته للظاهرة.

يتعرّض هذا العنصر إلى بعض التعريفات التي حاولت تحديد مصطلح العلامة، ثم بعد ذلك، يتخيّر قراءات نظرية وتطبيقية لباحثين ربطوا الاجتماعي بالدلالي الرمزي، وبحثوا في العلامة الاجتماعية، بطريقة أو بأخرى، منهم: جاك بيرك، ورولان بارت، وجان بودريار، في الكتابات الغربية؛ وعبد الوهاب بوحديبة، وعبد الكبير الخطيبي، كنموذجين لبعض المحاولات العربية.

العلامة كما يقول عنها تودوروف من أدق المفاهيم وأصعبها تحديداً. تتضاعف هذه الصعوبة في النظريات الحديثة للعلامة التي لا تحصرها في الوحدات اللسانية، بل تتوسّع لتمتدّ إلى العلامات غير اللسانية[٨] (Signes non verbaux).

في **لسان العرب**، تبدو العلامة مرادفة للأثر، يستدلّ به على الطريق أو على الفرد أو على المكان أو على وجود الله. وهي السّمة. وفي التنزيل ﴿**وإنه لعلم للساعة**﴾[٩]. والعلامة، كذلك، شيء ينصب في الفلوات، تهتدي به الضالة، وبين القوم أعلومة كعلامة[١٠]. وكما هو واضح، فإن العلامة عند العرب تختلط بمصطلحات أخرى، مثل الأثر والسّمة والدليل، التي تحمل كل منها معنى مختلفاً عن غيره. فالأثر لا يرادف السمة أو الدليل. ثم إنها في هذا الاستخدام تحديداً، قد لا تعبّر عن المعنى المعاصر الذي يرافق لفظ (Signe)، أي الوحدة بين الدال والمدلول وما ينجم عنهما من علاقة، أو كما أرادها بيرس العلامة التي تحيل إلى

---

(٨) Oswald Ducrot et Tzvetan Todorov, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du Langage* (Paris: Seuil, 1972), p. 131.

(٩) **القرآن الكريم**، «سورة الزخرف،» الآية ٦١.

(١٠) أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب المحيط: معجم لغوي علمي**، إعداد وتصنيف يوسف خياط ونديم مرعشلي، ٣ ج (بيروت: دار لسان العرب، ١٩٧٠)، ج ٢، ص ٨٧١.

شيء آخر غير نفسها. وهذا المضمون يتوافق أكثر مع مصطلح «الآية». فالآية من القرآن، وسمّيت كذلك لأنها علامة لانقطاع كلام من كلام أو ما يفضي منها إلى غيرها، كما ورد في **لسان العرب**[11]. وهي بذلك أقرب إلى المضمون الحديث للعلامة، لأن الآية هنا تحيل إلى شيء آخر غير ذاتها. والآية في القرآن هي العبرة، قال تعالى: ﴿**لقد كان في يوسف وإخوته آيات للسائلين**﴾[12]. هكذا، إذن، يبدو مصطلح الآية أكثر تلاؤماً مع الاستخدامات الحديثة.

والعلامة عند أمبرتو إيكو إشارة واضحة تساعد على الإمساك بأمر خفيّ. هكذا نتحدّث عن أعراض ما، أو معالم الجريمة أو الأحوال الجوّية، ولقد جرى استعمال عبارات من قبيل «أبدى علامات نفاد الصبر»، أو ظهرت عليها علامات الحمل. ثمّة أيضاً علامات منذرة، ومؤشرات حدوث فاجعة، وعلامات تنبئ بمجيء المسيح الدجّال.

والعلامة لا يمكن بلوغها إلا لحظة التأويل. فالشيء لا يصبح علامة إلا إذا أوّله أحدهم على أنه علامة على شيء ما. وما يميّز هذا الصنف من العلامات هو علاقة «القيام مقام» التي تستند إلى آلية الاستدلال. ويوجد صنف آخر من العلامة، في رأيه، تحدّده اللغة العاديّة. ففي الاستعمال التالي، مثلاً، «دلّ على تقديره» أو «عبّر بالإشارات» تكون العلامة حركة تصدر عن فرد ما بنيّة التواصل، أو بالأحرى يراد بها نقل لتصوّر ذاتي في اتجاه شخص آخر. والصنف الثالث من العلامة يراه أمبرتو إيكو في العلامة الأيقونية أو التماثلية، وفيها تطابق كلّي بين العبارة والمضمون، مما يجعل منها علامة اعتباطيّة[13].

العلامة اللغوية عند سوسير كيان نفسي ذو وجهين، دال ومدلول: صورة سمعية (الدال) ومفهوم (المدلول) والحاصل بينهما يكون العلامة. ويبدو أن سوسير كان مجبراً على تخيّر هذا اللفظ لأنه لم يجد له بديلاً في ما هو مستعمل من الكلام. العلامة اللغوية عنده، هي علامة اعتباطية[14]، يقول: «إن العلاقة التي تربط بين الدال والمدلول. هي علاقة اعتباطية، أو بعبارة أخرى، نعني بالعلامة

---

(١١) المصدر نفسه، ص ١٤.

(١٢) **القرآن الكريم**، «سورة يوسف،» الآية ٧.

(١٣) أمبرتو إيكو، **السيميائية وفلسفة اللغة**، ترجمة أحمد الصمعي، لسانيات ومعاجم (بيروت: المنظّمة العربيّة للترجمة، ٢٠٠٥)، ص ٤٩.

(١٤) Saussure, *Cours de linguistiques générales*, p. 100.

نتيجة الربط بين الدال والمدلول. ويمكن القول بإيجاز وببساطة: العلامة اللغوية علامة اعتباطية». ويبيّن سوسير بأن هناك خلطاً بين العلامة والرمز. فقد استخدم الرمز مرادفاً للعلامة أو الدلالة على ما يسمّى بالدال. ويقصي سوسير لفظ الرمز، لأنه لا يدرك دوماً في اعتباطيته: «فهو ليس فارغاً، بل فيه بقيّة من رابطة طبيعية بين الدال والمدلول»[١٥]. إن اعتباطية العلامة اللغوية هي التي تحميها من التغيّر وعدم الاستقرار، إذ لا يمكن مناقشتها، بل يقتصر على قبولها.

ولئن توقف فرديناند دي سوسير عند إثارة إشكالية العلامة اللسانية، فإن السيميولوجية الاجتماعية يمكن أن يكون فهمها أرحب لأفق العلامة، فتنسحب أيضاً على التعبيرات الاجتماعية والثقافية في تنوّعها. الحركة، مثلاً، علامة اجتماعية تحتاج إلى قراءة وتأويل. وكذلك النظام السياسي والممارسات الاحتفالية والدينية وعلاقات القرابة يمكن أن تستبطن أنظمة من العلامات التي يفترض تكوينها. توجد علامات خفيّة لا يمكن إدراكها في التعبيرات اللغوية فقط، بل أيضاً في مختلف الأشكال الاجتماعية الأخرى، كالموضة والرّقص.

ولكن الصعوبة الأساسية في هذا البناء المنهجي تكمن في القدرة على تكوين أنظمة العلامات الاجتماعية دون الانحراف بها إلى أنظمة الدلالة. فيصبح السيميولوجي مسكوناً بالبحث عن المعنى من خلال التفسير، ويحيد عن العلامة. هذه الصعوبة يمكن تبسيطها إذا كان التركيز على الشكل الاجتماعي دون المحتوى، أي على سيميولوجية الأشكال الاجتماعية[١٦].

نحن نحيا داخل أكوان من العلامات الاجتماعية، فتشدّنا إليها لكن دون أن نفكّر فيها. إنسان المدينة يقضي وقته في القراءة: قراءة العلامات الإشهارية، قائمة الطعام في المطعم، الصور والحركات والسلوك والممارسات؛ هذه السيّارة تكشف المكانة الاجتماعية لمالكها، هذا اللباس ينبئ بامتثالية صاحبه، وهذا ينبئ بتمرّده وغرابته. كلها علامات اجتماعية تسري فيها قيمنا وأخلاقنا وأيديولوجياتنا. العالم مليء بالعلامات، كما يقول رولان بارت[١٧]، يفترض قراءتها وتكوين أنساقها.

---

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٠١.

(١٦) انظر: محسن بوعزيزي، «سيميائية الأشكال الاجتماعية عند رولان بارت،» **الفكر العربي المعاصر** (مركز الإنماء القومي، بيروت)، العددان ١١٢-١١٣ (٢٠٠٠)، ص ٦٠ ـ ٦٧.

(١٧) Barthes, *L'Aventure sémiologique*, p. 228.

لا يتعلق الأمر هنا بالعلامة اللسانية، فذاك مفهوم له أهله من اللسانيين، بل بالعلامة السيميوسوسيولوجية التي تُبنى من الاستعمال وتختلف باختلاف المتغيّرات الجغرافية والاجتماعية والاقتصادية.

٣ ـ مفهوم النسق

يمكن أن يكون النسق المفصل الثالث من المفاصل المكوّنة لمفهوم حقل التداخل (وقد سبق التعرّض إلى مفهومي البنية الاجتماعية والعلامة الاجتماعية). يشير النسق إلى أن الظاهرة المدروسة (النظام الغذائي، النظام اللباسي، النظام المدرسي... إلخ) ليست وحدة عارضة وعشوائية تتكون من عناصر مستقّل بعضها عن بعض، بل ينظر إليها على أنها كل تترابط فيه الأجزاء في ما بينها ترابطاً منطقياً.

ولكن كيف يمكن نبني نسقاً من الناحية المنهجية؟

النسق سلسلة من الحقول التجميعية، بعضها يترابط حسب التقارب في المعنى، وبعضها الآخر يترابط حسب التقارب في الصوت. على أن التعارض بين الألفاظ، إذا تعلّق الأمر بالظاهرة اللغويّة، أو الأجزاء إذا تعلّق الآمر بالظاهرة الاجتماعية، يمكن أن يساعد على بناء النسق. التضاد بين عناصر الحقل حمّال للدلالة كذلك. تتعالق العناصر بعضها برقاب بعض حين التقارب أو حين التباعد لتنتج المعنى.

كثر هم علماء الاجتماع الذين بنوا أنساقاً وأسّسوا نظرياتهم على أساسها، فنظروا إلى الواقع على أنه يشتغل وفق منطق داخلي خاص به. يفترض بيار بورديو أن للواقع منطقه، فالنسق ليس معطى، بل علينا البحث عنه. ولفظ النسق حاضر بكثافة في أعماله. فالفضاء الاجتماعي، عنده، مجموعة منظمة أو بالأحرى نسق من الأوضاع الاجتماعية التي تحدّد الواحدة فيها بعلاقتها بالأخرى. فوضعية المعلم تفترض وضعية للمتعلّم. هو، إذن، نسق من الاختلافات، ومن الأوضاع تتحدّد بما فيها من تعارضات في ما بينها، كالشمال يعرف بتعارضه مع الجنوب، والشرق بتعارضه مع الغرب. نظرية المعرفة السوسيولوجية عند بورديو هي في حدّ ذاتها: «نسق من القواعد الذي يحكم إنتاج كل الأفعال والخطب السوسيولوجية الممكنة ما دامت علمية»[١٨].

---

(١٨) Alain Accardo, *Initiation à la sociologie de l'illusionnisme social: Invitation à la lecture des oeuvres de Pierre Bourdieu* (Bordeaux: Editions le Mascaret, 1983), p. 36.

يتردّد لفظ «النسق» في أغلب مفاهيم بورديو. فالحقل نسق نوعي من العلاقات الموضوعية التي يمكن أن تكون علاقات تحالف أو صراع وعلاقة منافسة أو تعاون بين أوضاع مختلفة محدّدة اجتماعياً، ومستقلّة إلى حدّ بعيد عن الوجود المادي للفاعلين الذي ينتمون إليه.

والمجتمع عند بورديو، حقول تختلف باختلاف الرهان والفاعل وشروط الاشتغال، كحقل الدين وحقل السياسة. فلكل حقل رهاناته الخاصة التي لا يمكن ردّها أو اختزالها في رهانات حقل آخر. ولا يمكن أن يبلغ هذه الرهانات إلا من كان مهيكلاً لدخول هذا الحقل. فالحقول فضاءات مبنية، يتوقف امتلاكها على الموقع الذي نحوزه داخل هذه الفضاءات. ولكل حقل من الحقول عناصر تميّزه وقوانين تحكمه، فكلما درسنا إحداها، كفلسفة القرن التاسع عشر أو دين القرون الوسطى أو الموضة اليوم، كشفنا أن لكل منها خاصيات تميّزه[١٩].

والحقول أنماط: نمط من الحقول المتخصّصة، من قبيل حقل الأدب أو الرياضة مثلاً، ونمط تتقاطع فيه الأنساق وتتشابك، من قبيل التنافذ القائم بين حقل الرياضة وحقلي الاستهلاك والإنتاج. فالرياضة ليست فضاء مغلقاً، بل مفتوحاً على عوالم من الاستهلاك والممارسات هي ذاتها مبنية داخل أنساق، والنمط الثالث من أنماط الحقول تنظيمي، كالوزارات مثلاً. أما النمط الرابع، فكامن بعض الشيء على غرار حقل الدين وحقل اللغة وحقل الأيديولوجيا[٢٠].

يشتغل الحقل باعتباره نسقاً يتمتع بمساحة من الاستقلالية عن الحقول الأخرى، تضمنها علاقات القوة بين مختلف الفاعلين، بحسب بنية مواقع داخل الحقل، فتجعلهم في صراع مستمر لتكسير هذه المواقع، وإعادة قلبها وترتيبها أو للحفاظ عليها. وفي مؤلفه **إعادة الإنتاج**، يهتم بورديو بالنظام المدرسي، هذا النظام الذي يساهم في تكريس التعسف الثقافي الذي تفرضه الطبقات المسيطرة. فالمدرسة بدورها تشارك بطريقتها الخاصة في فرض الثقافة المسيطرة، وتضفي عليها مشروعية، فتعيد إنتاج التمايز الاجتماعي، رغم ما تدّعيه مناهج التعليم من حياد: «النظام المدرسي ينزع إلى إنتاج التعامي عن الحقيقة الموضوعية للتعسّف الثقافي، باعتبار أن هذا العمل التربوي المعترف به كسلطة فارضة للشّرعية، يهدف إلى إنتاج الاعتراف بالتعسّف الثقافي عن طريق ترسيخه في الذهن بما هو ثقافة

---

(١٩) Pierre Bourdieu, *Questions de Sociologie* (Tunis: Cérès Productions, 1993), p. 113.

(٢٠) Pierre Bourdieu, *Choses dites* (Paris: Minuit, 1987), pp. 106-109.

شرعية»[٢١]. فالنظام المدرسي يمارس «عنفاً رمزياً» بترسيخ التعسّف الثقافي.

ومفهوم النسق حاضر كذلك في بعض المقاربات الإثنولوجية: يركّز كليفورد جيرتز، مثلاً، جهده على بعد من أبعاد الثقافة، وهو الحسّ المشترك، ويتناوله كفكر متعقّل، منظّم نسبياً ومبني تاريخياً، مثل الأسطورة والرّسم والإبستيمولوجيا، ويخضع لمعايير من الأحكام محدّدة تاريخياً، ويمكن التشكيك فيه ومناقشته وتأكيده وتطويره وتشكيله، وحتى تدريسه. ويتنوع الحسّ المشترك درامياً من شعب إلى آخر. وهو في عبارة واحدة نظام ثقافي من صنع البشر الذين هم أيضاً معلّقون فيه ومرتبطون به[٢٢].

أما جان بودريار، فقد سعى في أغلب كتاباته إلى أن يبني أنساقاً رمزية للظواهر التي يدرسها بدءاً من مؤلفه: **نسق الأمتعة**[٢٣]، الذي يبيّن فيه أن الأمتعة (Objets) بخلاف الظاهر، تنزع إلى أن تتشكّل ضمن نسق متجانس من العلامات، يمكن من خلاله تحديد مفهوم للاستهلاك. هناك منطق واستراتيجيات في **نسق الأمتعة**، يعقد تواطؤاً عميقاً بين الاستثمارات النّفسية وأوامر الهيبة الاجتماعية، وبين الميكانيزمات الإسقاطية ولعبة النماذج والأنساق المعقدة. يبدأ بودريار في **نسق الأمتعة** بوصف أثاث منزل برجوازي نموذجي، بما فيه من مرايا وخشب وإنارة، فيولي اهتماماً بنوعية الأثاث وترتيبه، ويصل إلى فكرة مفادها أن المجتمع «تبرجز» في ميثولوجية الاستهلاك المكثّف إلى الحدّ الذي يلزم فيه البرجوازي نفسه بما لا يلزم كاقتناء ما لا يحتاجه. في الجزء الأول من الكتاب نقد لما حدث من قطيعة مع جوهر العمل، وفي الجزء الثاني منه تحليل للنظام الاجتماعي الأيديولوجي للاستهلاك وموضوعاته. وهنا يشير إلى شدّة تعقّد مواضيع الاستهلاك تعقداً فاق سلوك الناس المرتبط بها. إن دوّامة الاستهلاك قد أدّت إلى خلق غائية مختلفة للأمتعة ابتعدت عن غائيتها الأصلية، فوظيفة السّيارة التقليدية لا تكمن في توفير النقل، بل في معايير أخرى تجاوزت الحاجة نحو التعلّق بالسّيارة الأسرع والأجمل والأفخم. ويركّز بودريار في نقده لنظام الاستهلاك على دور الإشهار الذي أصبح بدوره سلعة استهلاكية، وليس مجرّد ترويج لها.

---

(٢١) Pierre Bourdieu, *La Reproduction: Eléments pour une théorie du système d'enseignement* (Paris: Minuit, 1970), p. 37.

(٢٢) Clifford Geertz, *Savoir local, savoir global: Les Lieux du savoir*, sociologie d'aujourd'hui (Paris: Presses Universitaires de France, 1986).

(٢٣) Jean Baudrillard, *Le système des objets* (Paris: Gallimard, 1968).

وفي مؤلفه **مجتمع الاستهلاك** يتناول بودريار الاستهلاك بما هو نمط من النشاط النسقي، ومن الأجوبة الإجمالية التي يبنى على أساسها كل النظام الثقافي للمجتمع. ويبيّن دور الهيئات التكنوقراطية الكبرى في إثارة الرغبات التي لا تكبح، وفي خلق التنضيدات الاجتماعية الجديدة التي قامت مقام الاختلافات الطبقية القديمة(٢٤). فأماكن الاستهلاك عند بودريار هي الحياة اليومية التي لا تختزل فقط في مجموع الأفعال والحركات اليومية، وفي الابتذال والتكرار، بل هي في عمقها نظام من التأويل(٢٥). يفضي هذا إلى اعتبار الاستهلاك أسطورة، يتحدث فيها المجتمع المعاصر عن نفسه، إذ هي الطريقة التي بها يتكلّم المجتمع ويفكّر.

لا يتعلق الأمر، إذن، حين تناول مسألة الاستهلاك بممارسة مادية أو بفينومينولوجيا الوفرة في الأشياء (سيارة، لباس، أكل... إلخ)، بل بتنظيم هذه الوفرة ضمن خطاب متجانس. فالاستهلاك نشاط من التلاعب النسقي بالعلامات، لا يثيرنا إلا متى تحول إلى علامة تستهلك في اختلافها دون ماديتها(٢٦). فنحن لا نستهلك الشيء بل علامة الشيء، أي العلامة الإنسانية الممكنة مع المنتوج، وخاصة مع الجماعة ومع العالم. كل الأهواء والفنتازمات والعلاقات تشترى وتستهلك حينما تلبس لبوس الشيء والعلامة(٢٧).

ويبحث لوي ألتوسير (Louis Altusser) بدوره، عن النسق في المفاهيم، خلافا لبورديو الذي يبحث عنه في الواقع. كذلك تكون البيروقراطية عند ماكس فيبر، شكلاً من أشكال التنظيم. يدرس التحليل الاستراتيجي كذلك علاقات السلطة داخل التنظيم. ويرى ميشال كروزييه (Michel Crozier) أن الاجتماعي هو فعل جماعي منظّم، وينطلق من دراسة ظاهرة البيروقراطية، فينتقل إلى تشخيص النسق الاجتماعي الفرنسي في مجموعه، سعياً إلى كشف علامات نسق التنظيم البيروقراطي.

هذه أمثلة من المقاربات السوسيولوجية التي أعطت أهمية لمفهوم «النسق» إلى درجة يمكن معها النظر إلى علم الاجتماع باعتباره لغة فيها نسق من الرموز والعلامات.

---

(٢٤) Jean Baudrillard, *La Société de consummation*, préf. de J. P. Mayer (Paris: Gallimard, 1970), p. 14.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٣٣.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٢٧٧.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٣٣.

ولئن تكثف استخدام هذا المفهوم عند علماء الاجتماع (كما تبين سابقاً)، فإن السيميولوجيا ترتكز أساساً في تعريفاتها عليه. فهي في معناها الواسع علم أنساق العلامات، وهي تهدف إلى «إعادة تشكيل أنساق الدلالة غير اللغوية»، وذلك حسب مشروع كل نشاط بنيوي. فالسيميولوجيا قائمة أساساً على مفهوم «النسق» بما هي بحث في النسق الرمزي والدلالي للظواهر الاجتماعية. حينما أراد رولان بارت أن ينجز عملاً أكاديمياً يقارب فيه الموضة المكتوبة مقاربة سيميولوجية سمّاه: **نسق الموضة**، أي أن الغاية من هذا العمل ستتمثّل في بناء النسق الذي تتضمنه الموضة المكتوبة، كما تصفها مجلاتها.

هكذا تتقاطع السوسيولوجيا مع السيميولوجيا في مفهوم النسق، فيشكّل بذلك مفهوماً مركزاً لما يمكن أن يسمى بـ «السيميولوجيا الاجتماعية».

٤ ـ التفسير السوسيولوجي

يمكن أن تستفيد السيميولوجيا الاجتماعية كذلك من مفهوم التفسير في تحديداته السوسيولوجية. فالسيميولوجيا الاجتماعية لا تتعدّى مستوى الفهم: فهم نسق المعنى وتمفصل تكويناته الداخلية. أما مفهوم التفسير، فهو يمكّن من البحث في الشروط الاجتماعية والسياقات التاريخية التي أفرزت هذا النظام. ولعل هذا هو البعد الأساسي الذي ظلّ منقوصاً في مؤلف رولان بارت: **نسق الموضة**، الذي حاد فيه بطريقة إرادية عن سوسيولوجية الموضة، أي دراسة الموضة باعتبارها ظاهرة اجتماعية ترتبط بمعطيات اجتماعية ومستويات معيشية.

فالسيميولوجيا الاجتماعية، إذن، بتطعيمها بمفهوم التفسير، يمكنها لا فقط أن تبني صوراً وعلامات مترابطة في ما بينها لتعطي نسقاً من العلامات، بل تربط، أيضاً، هذا النّسق ببنيته الاجتماعية وسياقه التاريخي. وهي من هذه الوجهة يمكن أن تندرج ضمن السوسيولوجيا التفهّمية، كما صاغها ماكس فيبر (١٨٦٤ ـ ١٩٢٠)، المنظّر لنزعة الفهم التأويلي: يشير الفهم عنده إلى معرفة البنية الداخلية للظاهرة. ويفهم من التأويل الدلالة التي تمثلها هذه الظاهرة بالنسبة إلى الوعي الفردي. وينبغي أن يفضي الفهم التأويلي إلى التفسير، أي العلاقة بين البنية الاجتماعية ومعطياتها التاريخية. لا يعني هذا أن السيميولوجيا الاجتماعية يمكن أن تكون جزءاً من هذه المقاربة التفهّمية، ولكنها يمكن أن تندرج ضمن السياق النظري العام نفسه.

بهذه المقاربة يمكن للسيميولوجي أن يحاول تفسير الأنساق الدلالية التي

يبنيها ويربطها بواقعها. بيد أن الواقع شيء يصعب الإمساك به، لأنه لا يمتلك صيغة بيّنة، ودون شكل واضح. ولعل من المفارقات أن ما هو «واقع» هو من أكثر المفاهيم غموضاً واتساعاً، لأن يشبع بأي شيء. لهذا، يكون البدء من العلامة ومن النص لبلوغ الواقع ومحاولة تفسيره.

يتعلّق الأمر هنا بنسق من العلامات يرتبط بالسياق الاجتماعي والتاريخي الذي أنتجه، ممّا قد يسمح بتتبّع حركة جولان العلامات في الجغرافيات الاجتماعية. هكذا تصبح العلامات إنتاجاً اجتماعياً يرتبط بأوضاعه الطبقية وبعلاقات القوّة والهيمنة. فتتحوّل الصراعات الاجتماعية إلى قلب العلامة، وتصبح موضوعاً للرّهان.

ثانياً: تطبيقات سيميولوجية

ثمة دراسات تعطي مثالاً لمقاربة سيميولوجية اجتماعية، رغم أنها لا تطرح نفسها بما هي كذلك، فهي تتقصّى العلامات الاجتماعية المبثوثة في القيم والممارسات، نتخير هنا نموذجاً منها:

١ ـ جاك بيرك: العلامات الخفيّة

في كتابه: **الشرق الثاني** يتحدث جاك بيرك عن شرق آخر غير ذاك الذي ترسمه الخرائط، فيغوص في الأعماق باحثاً عن أدق التفاصيل الاجتماعية وعلامات الشرق المخفية (Signes occultés)[٢٨].

الكتاب في أبوابه الثلاثة: الانطلاقات، والفضاءات، والممكنات، تصوير شرق آخر، شرق ثان ينطق فيه كل شيء عبر العلامة. فالكاتب، وهو يقوم بجولته الفكرية في أعماق الشرق، يخترق المتخفّي، فتنجم أمامه الأساطير والرموز، ويتحدث عن التبادلات الغذائية، وعن القيم والأهواء، وعن الموضوع والعلامة. ولا يكتفي بيرك بما اكتسبه من تجربة في الشرق، وبما يقدمه التاريخ، وتفصح عنه الذاكرة، لتناول فكرة التبادلات المكوّنة للشرق ولمجتمعاته، بل يضيف إلى ذلك تعبيرات أخرى، هي الحكم والشعر والأسطورة، مكّنته من التعبير عن هذا الشرق بطريقة شعرية، جعلته أكثر علماء الاجتماع علاقة بالشعر، وأكثر الشعراء علاقة بعلم الاجتماع.

---

(٢٨) Jacques Berque, *L'Orient second* (Paris: Gallimard, 1970), p. 112.

يتنقل جاك بيرك في المدينة، في شرق يشبهه، ولعلّه وجد فيه الطرف الأقصى من نفسه. يتسكّع كأنثروبولوجي في المدينة، في أنهجها وأزقّتها وممرّاتها الصغيرة، تحيط به العلامات من كل حدب وصوب. في مدينة تاريخية عتيقة، تلفّها الحداثة، فتخلق تداخلاً في الحقب والأزمنة. هذه المدينة، أو هذه المدن المتشابهة بعلاماتها الخفيّة، تمزقها الرغبة، أو الحاجة؛ حاجة شعوب منهكة، منطوية ومنعكفة على صلواتها، أو على وهمها، لكأنها هاربة إلى الطبيعة، وإلى طبيعتها. أفراد وطبقات وشعوب مزّقتها الحاجة، الحاجة إلى كل شيء، إلا إلى الرموز التي تتوفر فيها إلى حدّ التخمة.

جاك بيرك هو من أكثر علماء الاجتماع تحسساً للعلامات المبثوثة في الواقع الاجتماعي العربي. ففي **المغرب بين الحربين** يبينّ أن معاينة مدن شمال أفريقيا يمكنها أن تسهم في تطوير علم الاجتماع الحضري بشكل عام، لأنها تبرز دور العلامة أو دور التنازع بين العلامات الحضرية(٢٩)، كما في مثال التقاطع بين نهج القصبة ونهج سيدي بن عروس(٣٠)، بما في ذلك من تقاطع تاريخي وتقاطع في الأنماط المعمارية في فضاء واحد. حرص بيرك على صيد العلامة جعله يبحث في تغيير المظهر القديم، وفي ما ظل على حاله من اللباس يحافظ على استمراريته رغم موجة «الأوربة» التي أدت إلى انحلال عام للأخلاق، على حدّ تعبيره. على أن هذه «الأوربة» لم تتمكن من اجتياح كامل أجزاء الجسم، فالرأس والكليتان هما الأكثر صموداً، أما في ما عدا ذلك، فلم يتمكن من الدوام(٣١).

والقبيلة عند جاك بيرك، وخلافاً لكلّ التعريفات المتداولة، تمثّل علامة، كاشفاً بذلك أسطورة الانتماء إلى جدّ واحد، فتحليل المجموعات القبلية، حتى في لحظتها الراهنة، يبينّ هشاشة التفسير السلالي في بناء القبيلة، وفي التحامها وتجانسها. الألقاب والأسماء تتكرر، وتنتشر هنا وهناك في كل الأطلس المغربي، مما يعني أن واقع النسيج القبلي لا تبنيه الأصول الدموية، بل تصنعه لعبة الاختلافات اللفظية، وهي تتغنّى بأمجاد مَنْ تعدّدت أصولهم وتنوّعت مرجعياتهم. يقول بيرك: «إن تعدد الأصول، التي تذهب في التاريخ بعيداً، وتنتسب إليها المجموعة، لا تتوافق، في كل الأحوال، مع معطى تاريخي حيّ، ولا حتى ممكن

---

(٢٩) Jacques Berque, *Le Maghreb entre deux guerres* (Paris: Seuil, 1970), p. 216.

(٣٠) القصبة وسيدي بن عروس، تسميات لأنهج في المدينة العتيقة بتونس.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٣٢.

أو مفترض، بل قد تتوافق فقط مع اختلاف في الاسم[٣٢]؛ أسماء قد لا تحيل إلا إلى علامات كثيرة التجوال في الجغرافيا المغربية، تحكمها قوانينها الخاصة. في هذه الأرض، أرض أفريقيا الشمالية، دائمة البحث عن ذاتها، في التأويل ومن خلالها، ترجع الظاهرة القبلية، على الأقل في جانب منها إلى علامة.

٢ ـ جان بودريار: مفهوم الشّبح

من علماء الاجتماع الذين اهتمّوا بالعلامة، وأفردوا لها أهمية خاصة، جان بودريار. فالأشياء والعلامات عنده هي من أسس الحياة الاجتماعية، من جهة التبادل بين الناس والطبقات. يتخذ تبادل العلامات شكل الشبح (Simulacre)؛ هذا المفهوم الذي يعني فيه بودريار نهاية الجوهر والمرجعيات، وتوليد واقع يتجلى في نماذج فاقدة للواقعية، ومجتثة عن أصولها؛ شبح يرتد إلى لعبة قوامها التمويه والمغالطة والزيف، وكل شيء فيه يتحول إلى نقيضه ليستمر في شكله المنقّح. كل السلط والمؤسسات تتحدث عن نفسها بالنفي الذي ينفر من احتضارها الحقيقي[٣٣]. إننا نعيش في عالم الأشباح، عالم الشيء وظله، هو عالم فاقد للعمق، وكل ما فيه دمس ونواتئ وسطوح. الخداع والتضليل يحكمان هذا العالم الذي يتكوّن من واقع لا واقع له ولا أمثلة.

انتهى عصر الطوباويات القديمة، وانحلّت الروابط الميتافيزيقية بين الواقع والمفهوم الذي يعبر عنه. وبدأ عصر النمنمة والتصغير الذي يغمر فيه التصنّع كل الأبعاد الجغرافية والرمزية للكائن. هذا الواقع المنمنم لا يعبّر عن واقع آخر، لأنه واقع إجرائي، مفرط في الواقعية، ينتفي فيه الواقع لتحل محله علامات الواقع، أي ردع الواقع لتسود ظلال الواقع.

في كتابه **الشّبح والتصنّع** يحتفظ جان بودريار ببعض عناصر المنهج السوسيري، خاصّة في مفهومي العلامة والرمز والتبادل الرمزي، كما يستند إلى مارشال ماك لوهان في قدرة أشكال الاتصال على الفعل في العلاقات الاجتماعية وتوجيهها. فيقرأ، نقدياً، علاقة المجتمع الذي يحياه بواقعه، وينظر في الصياغات الجديدة لهذا الواقع والقدرة على التلاعب به إلى حدّ تغييبه، فلا ترى إلا ظلّه.

---

(٣٢) Jacques Berque, «Qu'est-ce qu'une tribu nord africaine?,» dans: Jacques Berque, *Maghreb: Histoire et sociétés* (Alger: Société nationale d'édition et de diffusion, 1974).

(٣٣) Jean Baudrillard, *Simulacres et simulation*, débats (Paris: Galilée, 1981), pp. 10 et 35.

حصل شرخ بين الواقع ورمزية هذا الواقع، شرخ بلغ حدّ مسح الواقع وتعويضه بـ «فوق ـ الواقع»، غير الواقعي. تطال هذه الواقعية الفاقدة لواقعها اليوم حتّى مجتمعات العالم الثالث، نظراً إلى الصبغة التوسّعية للمجتمعات الغربية برأسماليتها التي لم يعد بالإمكان كبح جماحها.

هذا الواقع الخارق للواقع أصبح كذلك، لأنّه يعيش بالرموز فحسب، كاللّغة والصورة والصيغة، فيضع بذلك حدّاً للعلاقة التاريخية بين الدال والمدلول. فالرمز أقصى الواقع، وحلّ محلّه. إنّه العالم الذي لا واقع له يمكن تعيينه والإمساك به، بعد أن دُمّرت المسافة التي تربط الواقع بالرمز. وهذا هو معنى الشّبح الذي يلغي الواقع، ولا يبقي إلا الرمز كليّ القدرة «إنه الحقيقة التي تخفي عدم وجود الحقيقة». لقد فرغ الواقع من كل معنى وروعة، وكل ما هنالك محاولات «فاشلة» في إعادة إنتاج الواقع التقليدي، ولكن بمجرّد مشابهة وهمية: «إن سلاح السلطة الوحيد واستراتيجيتها الوحيدة لمواجهة تراجعها أن تضخّ الواقعي والمرجعي في كلّ مكان، وأن تقنعنا بحقيقة الاجتماعي وبمركزية الاقتصاد وغايات الإنتاج. ولهذا السبب تفضّل استعمال خطاب الأزمة، بل أكثر من ذلك، ولم لا؟ خطاب الرغبة. «اعتبروا رغباتكم بمثابة «الواقع» !، جملة يمكن اعتبارها الشعار الأخير للسّلطة، وذلك لأنه في عالم بلا مرجعية، حتى الخلط بين مبدأ الواقع ومبدأ الرغبة يكون أقلّ خطراً من فوق الواقعية المعدية، إذ إننّا نبقى في حقل المبادئ، وهنا تكون السلطة على حقّ دوماً».

ولعل من أهم الإضافات التي صاغها بودريار كذلك، اعتقاده أن نسق الأشياء والعلامات الذي ينتجه الإشهار، يحيك خطاباً متماسكاً له أيديولوجيته التي تنسحب على الفضاء الاجتماعي وتطاله. هو ترميز جديد يغرق الاجتماعي في أنسجة إشاراته وعلاماته، بل يؤدي أحياناً إلى نهاية الاجتماعي عندما يكون هذا الخطاب قادراً على التمويه والخداع والتفرقة. لم يعد إنتاج الإشارات والعلامات حكراً على الاجتماعي بعد أن أصبح مجالاً من مجالات التلاعب من قبل الإعلام.

٣ ـ عبد الوهّاب بوحديبة: الحمّام... مشهداً

في مؤلّفه: **الجنسانية في الإسلام** يحلّل عبد الوهّاب بوحديبة العلاقات المتبادلة بين الجنسي والمقدّس في المجتمعات العربية الإسلامية، ويتناولها في مستوى النصّ عند حديثه عن الرّؤية الإسلامية للجنس، ثمّ في جانبها التطبيقي،

ليغوص في أعماق الممارسة الجنسيّة في الإسلام، محاولاً تنظيم المعيش الجنسي في تمظهراته اليوميّة، ضارباً نماذج من اليومي بدت له أكثر تعبيراً ودلالة: الحمّام، الختان، الدّعارة.

في دراسته حول الحمّام[٣٤]، ينظر عبد الوهّاب بوحديبة إلى الحمّام باعتباره مشهداً[٣٥]، فهو يمثّل عند السيّدات أكثر من مجرّد مكان للتطهّر، بل هو خاصّة مخرج، وكذلك مجال للتسلية والمراوحة، إنّه بمثابة المشهد المسرحي[٣٦].

هكذا يبدو الحمّام عند بوحديبة، وكأنّه كونٌ من العلامات، فهو مجال للتهدئة، أو بالأحرى منطقة عبور ومركز للتناوب بين التطّهر والدّنس. وبصفته مجالاً للطّهارة الحقيقيّة، فقد بدا «الحمّام» مليئاً بالمحرّم، كالبدء بالسّاق اليسرى عند الدّخول، والخروج باليمنى، وتجنّب تلاوة القرآن في الدّاخل، لما في الحمّام من دنس. وبما هو كذلك، مجال للطّهارة، فالحمّام هو المدخل إلى المسجد أو لحظة التهيّؤ للعبادة. يقول عبد الوهّاب بوحديبة: «عند الخروج من الحمّام، وبعد أن استردّ المسلم طهره الشرعي، ويصالح مع عقيدته ومع المطلق، يمكنه إذّاك أن يستعيد إيقاع ورعه الذي لم يفارقه إلا إلى حين»[٣٧]. لكن الحمّام، من جهة مقابلة، شديد الإثارة الجنسيّة إلى حدّ أنّ عبارة «الذهاب إلى الحمّام»، أصبحت تشير في المجتمعات العربيّة إلى «ممارسة الجنس»، بما أنّ ذلك يعني نزع الدّنس الذي يتبع الممارسة الجنسية، وأيضاً التهيؤ إليها.

هكذا يكون الحمّام ـ مجازاً ـ خاتمة الجسد وفاتحة الصّلاة، وتتناوب فيها الطّهارة والجنس، إنّه الوسيط الضروري بين المتعة الجنسيّة التي يصبح فيها المسلم مدنّساً، ويفقد طهارته، واللّحظة التي يؤدّي فيها صلاته، ويتلو القرآن، ويستعيد راحته وطمأنينته على إثر طهارته: «يجسّد سلوك الحمّام لعبة التكيّفات مع الرّوحاني وتسكين التوتّرات البدنيّة والنّفسيّة التي أحدثتها شهوات الدّنيا»[٣٨].

يتلازم الحبّ مع العقيدة، ويبدوان كقطبين للوجود اليومي، ويتبع إيقاع

---

(٣٤) Abdelwahab Bouhdiba, «Le Hammam,» dans: Abdelwahab Bouhdiba, *La Sexualité en Islam*, quadrige (Paris: Presses universitaires de France, 1975), pp. 197-213.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١٩٩.

(٣٦) تذكّر هذه العبارة بما ذهب إليه رولان بارت في قراءته لرياضة المصارعة الحرّة باعتبارها مشهداً وليست مجرّد رياضة، وذلك في كتابه **ميثولوجيا**.

(٣٧) Bouhdiba, Ibid., p. 202.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٢٠٢.

الفحولة إيقاع التواصل مع الحمّام. فمن النّاس من يذهب يوميّاً إليه، ومنهم من يذهب بعد كلّ يومين أو ثلاثة، ومنهم من يستحمّ فيه أسبوعيّاً أو شهريّاً ما لم تحل الإمكانات الماديّة دون ذلك، فتجبرهم على الذّهاب إليه يوم الجمعة صباحاً فقط استعداداً للصّلاة.

الحمّام بعد كلّ هذا وذاك، هو فضاء اجتماعي بامتياز[(٣٩)]، تنشط فيه القيم والمعايير الاجتماعية، كالحرمة والعورة والعلاقات الذكرية ـ الأنثويّة، ومعايير المنع الاجتماعي، تبعاً للسلطة الأبوية التي تمنح الزوج كلّ الصلاحيّات.

يتقاطع، إذن، الدّيني والدنيوي في الحمّام، فهو فضاء التماس بينهما، فضاء الجمع والمزاوجة، فضاء الالتقاء والمفارقة، وهو باختصار قنطرة، تذكّر باستعارة جورج زيمل في **القنطرة والباب**[(٤٠)].

يصوّر عبد الوهّاب بوحديبة سيميولوجية الفضاء، فالحمّام هو إغراء للمخيال، محرّك للمخيال: الظلام، المطهرة... ويرتبط المخيال بـ «الهو» الذي يمثّل الدّوافع المقموعة. ولعلّ الأكثر إثارة في «الحمّام العربي» هو هذا، هو تصميمه على شاكلة المتاهة، حيث البيوت المتداخلة في ظلمة حالكة حتّى «بيت السّخون» في القاعة أو المطهرة، هي متاهة يضيع فيها الزّائر. هنا يعود مخيال طفولي كانت تهجع فيه دوافع الهو الجنسيّة المشبّعة بصور عالقة في ذهن طفل صغير تأخذ بيده أمّه ليستحمّ برفقتها، وسط نساء وصبايا يستحممن عاريات. كلّ يذكر صدمته الأولى بجسد الأنثى، وهو ما يزال في المهد. الجسد الأنثوي في عين طفل بدأت تستيقظ فيها شهيّة ومتعة الفرجة على الجسد الأنثوي الآخر غير جسد الأم. يكبر الصبيّ رجلاً، وتبقى أهواؤه وخيالاته طفوليّة تظلّ توقظها كلّ مرّة لحظة الدّخول المتجدّدة في الحمّام والسّير بحذر في متاهاته.

يمثّل الحمّام الفضاء الذي تتعامل فيه الثقافة التقليدية مع الجسد، فسلوك الحمّام يتناول الجسد ضمن منظومة ثقافية دينية وصوفية؛ طهارة الجسد لمصالحته من جديد مع تعبّداته والله. فالجسد المدنّس لا تقبل صلاته ولا شهادته ولا قراءة صاحبه القرآن. هو مقصيّ إلى حين خارج العالم التعبّدي الديني، أي في متناول

---

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٢٠٤.

(٤٠) Georg Simmel, «Le Pont et La Porte,» in: Georg Simmel, *La Tragédie de la culture: Et Autres essais*, trad. de l'allemand par Sabine Cornille et Philippe Ivernel; introduction de Vladimir Jankélévitch, petite bibliothèque rivages (Marseille; Paris: Rivages, 1988), pp. 159-166.

«إغواءات الشيطان» حتّى يتطهّر في الحمّام. والحمّام امتداد للمسجد، ولكن تمّت اليوم الاستعاضة عن سلوك الحمّام بسلوك بيت الاستحمام، أي عن الطّهارة بمفهومها الرّوحاني إلى مجرّد نظافة الجسد لا غير، دون أن يفضي ذلك بالضّرورة إلى إعادة إدراج هذا الجسد «المدنّس» الضال إلى الفضاء التعبّدي الطّاهر.

هكذا يبدو عبد الوهّاب بوحديبة في هذا المثال حصراً يتقصّى رمزيّة الإشارات والدّلالات في متاهة «الحمّام العربي». وهو مجهود يشهد بوادر تأصّل المقاربات السيميولوجية في السّوسيولوجيّة التونسيّة والعربيّة. ويبدو مهمّاً في فتح آفاق هذا المبحث في الفضاء العربي الإسلامي.

٤ ـ عبد الكبير الخطيبي: سيميولوجية الوشم

يبرز عبد الكبير الخطيبي بما قدّمه من محاولات نقديّة وتطبيقيّة، يبحث فيها عن الصور والعلامات في الثقافة الشعبيّة، التي يتعامل معها تعاملاً داخليّاً. قال عنه رولان بارت: «إنّني والخطيبي نهتمّ بأشياء واحدة، بالصّور والألوان والآثار والحروف والعلامات. وفي الوقت نفسه، يعلّمني الخطيبي جديداً، يخلخل معرفتي، لأنّه يغيّر مكان هذه الأشكال كما أراها. يأخذني بعيداً عن ذاتي، إلى أرضه هو، في حين أحسّ كأنّي في الطّرف الأقصى من نفسي»[٤١].

في مؤلّفه **الاسم العربي الجريح**، يقدّم الخطيبي قراءة نقديّة للجسم العربي من خلال التراث الثقافي الشعبي المغربي، بحسّ نقدي يعتمد بعدين أساسيين: نقد المفهوم اللاهوتي للجسم العربي من ناحية، ونقد المقاربات الإثنولوجية التي تتعامل مع الثّقافة الشعبية تعاملاً خارجيّاً ومتعالياً من ناحية ثانية. إنّه النقد المزدوج، كما يسمّيه الخطيبي[٤٢].

تهدف هذه القراءة النّقدية إلى الفصل بين الجسم من حيث هو مفهوم، والجسم من حيث هو حقيقة مادية. ويتعرّض الخطيبي في هذا المؤلّف إلى مظاهر مختلفة من الثقافة الشعبيّة في تعاملها مع الجسم، كالوشم بما هو كتابة بالنقط؛ كتابة تخضع إلى معرفة وقواعد. وتقنيات الوشم، عنده، علم جديد يسمّيه «الكتابيّة» (Graphématique).

---

(٤١) انظر مقدمة رولان بارت، في: عبد الكبير الخطيبي، **الاسم العربي الجريح**، ترجمة محمد بنّيس (بيروت: دار العودة، ١٩٨٠)، ص ١.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٩.

في سياق هذه القراءة، يثير الخطيبي مسألة التحريم الدّيني للوشم، بما هو كتابة مسطّرة على الجسم. فالدّين «رمى الوشم في مجال المحرّمات»[٤٣]. فأصبح الوشم مرادفاً للربا لأنّ «تبديل كتابة مقدّسة بكتابة بالنقط يكاد يعصف بالتّراتب الإلهي للآلة، وهو تراتب أمرت به الكتابة التي ترجع إلى فضاء إلهي، إلى حديث متعال. تخضع القراءة الدينيّة للجسم، إذن، أثناء تداول الأنظمة والأحاديث إلى القانون الجملي، الذي له وحده القدرة على حجب الحرف المخطوف والجسم المختلّ. ولكن التصوّف الإسلامي (من خلال صيغته المثيرة) سيجمع بين القانونين مختزلاً في هذه العمليّة. وهنا تجدر الإشارة إلى البسملة الموشومة على فروج عاهرات بنغازي في ليبيا»[٤٤].

يحلّل الخطيبي كتابة أخرى سليلة رمز قديم تشكّل من رقم خمسة، وهو يد ثالثة خماسيّة الأجزاء، قد تكون صياغة تشكيليّة لاسم الله «الـ ل ا ه». يدرس المؤلّف علاقة الرّسم الموشوم باسمه، من قبيل تسنيدة للا فاطمة الزّهراء والخاتم السليماني الذي يرسم على المعصم أو اليد وزخرف الطّلسم لتجنّب «العين» و«بوعروج»[٤٥]. تستمدّ أسماء الوشم ذاتها من بلاغة الثقافة الشعبيّة على شكل نصّ مزدوج، نصّ الوشم، ونصّ الاسم، وتفهم بلاغة الثقافة الشعبيّة أو البلاغة العامة من حيث هي إنتاج دالّ محدّد في مستويات ثلاثة: الحرف، والخطّ، والموسيقى.

إنّ الوشم بما هو كتابة مكبوتة ولّد إبداعية أخرى، هي الخطّ العربي، الذي انتهك هذا المحرّم وظلّ مخلصاً، مع ذلك، إلى الكلام الإلهي: إنّه صورة بلاغيّة أو بلاغة هادئة، فيتبع الأسلوب المعجز في القرآن، بما أنّه تدوين لكلام معجز. ومن أجل ذلك فقد تطلّبت هذه الكتابة أو هذا الرّسم الخطّي تصوّفاً وزهداً تقديسياً[٤٦].

---

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٥١.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٥.

(٤٥) هو منعرج يرسم على الذقن.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ١٢٩.

الفصل الثالث

رولان بـــــارت وعلم الاجتماع

أولاً: نمط ضد النّمطية

لم يكن بارت ليقبل السائد والمتداول من الأفكار، بل كان نقدياً للقيم الصنميّة الاعتباطية، جوّالاً في عالم العلامات دون عقيدة تحدّ ممّا يمكن أن يحدثه من انقلابات وانتقالات. هكذا استبعد التكرار والمكتسب والسلطة، لفائدة تحطيم السلطة، وتفتيت الأنظمة، ليعيد بناءها من جديد، فاراً إلى الأمام لكشف حقول ما تزال مجهولة. وإذا رمنا التعريف بالضدّ، فإن بارت نصّاً هو ما كان خلافاً للدوغمائية والأرثوذوكسية، بل كان مفشياً للكامن، كما فعل في **ميثولوجيات**، حين قدّم تحليلاً تهكّمياً لبعض تمثّلات أيديولوجية البرجوازية الصغيرة، رآها في الصور والأعمدة الصحفية، وفي تفاصيل الحياة اليومية.

وخلافاً لكثير من علماء الاجتماع والإثنولوجيين، واللسانيين كذلك، الذين قضوا حياتهم يبنون النماذج النظرية أو التجريبية، على غرار ما فعله ماكس فيبر، وكلود ليفي ستروس، وبيار بورديو، فإن بارت قدّم نشاطه وحياته نموذجاً، كما فعل في **رولان بارت في عيني رولان بارت**، يتعلّق الأمر بتمرين هزليّ في الظاهر، وفي العمق رواية ينسجها ذهن خيالي حالم يتعلق إلى حدّ الشّغف بالواقع اليومي وشخوصه وكل ما يحدث فيه، حتى بدت «الذات عينها كآخر». فالأنا ليست «أنا» إلا في جزء منها، يحاور الصورة، فلا يجد فيها إلا بعضاً من الأنا، وأحياناً لا أثر فيها إلا لذاته[1].

لم يكن بارت، إذن، معنيّاً ببناء النماذج، بل كان في حدّ ذاته نموذجاً في فكّ الرموز، وبلوغ أنساق العلامات الكامنة في الظواهر الاجتماعية. كان نموذجاً في التأثير في القارئ حين يدفعه إلى تجديد نظرته إلى العالم والأشياء، فيشعره ضمناً بأنه لم يكن «يرى» أنسجة وأنظمة بادية للعيان دون أن تبنى، ودون أن

(١) Roland Barthes, *Roland Barthes*, collections microcosme, ècrivains de toujours; 96 (Paris: Seuil, 1975), p. 40.

يضيئها التحليل العلمي، يجدها بارت عادة كامنة في البديهي من الظواهر والأشياء، كأن يراها مثلاً في المصارعة الحرّة أو في التعرّي أو في الخمر أو في الحليب أو في الصورة الإشهارية. يفعل هذا بثوب نظري مغاير كل مرّة. فقد كان بنيوياً في **نسق الموضة**(٢)، وفرويدياً إلى حدّ ما في **حول رأسين**، ومستفيداً من باشلار في *Michelet par lui-même*(٣). هذه الحرّية في التّنقّل بين البراديغمات والنظريات تتّسع لتطال تقريباً جلّ ما أنتج بارت، ليجعل من نفسه كاتباً حرّاً. فيكتب مثلاً بشبقيّة في **مملكة العلامات**(٤)، عن بلد لا يعرف لغته ولا ثقافته، فيقرأ اليابان نصّاً، ويحلّل بعين الإثنولوجي أنساق علامات الحياة اليومية فيه.

تتلازم الحرّية مع حقل المخيال في النصّ البارتي، فكان نصّه **مفاصل لخطاب محب**، محباً يتحدّث ويقول، وهو عينه ذاتها في جزء من الخطاب، ولكنه العالم أيضاً في الجزء الآخر منه(٥). ويتواصل النشاط المخيالي كذلك في **الغرفة المضيئة**. وفيه قراءة فينومينولوجية للصورة الفوتوغرافية ودوافع اختياره لصورة دون أخرى، فيميّز بين ما يسمّيه «نقطة الرؤى» (Punctum) والذوق الشخصي أو النبض. ثمّة مفهوم ثالث يترادف مع الحريّة والمخيال، إنه «المتعة، متعة النصّ توسّلاً بمتعة القارئ»، حتى تقام جدلية للمتعة بين القارئ والمقروء. ولا تحصل هذه المتعة إلا متى اتبع الجسد أفكاره الخاصة، إذ للجسد أفكار غير أفكار صاحبه، كما يقول رولان بارت(٦). وهي درجة عالية من التحرّر من كوابح المنهج وشروطه. إن نصّ المتعة، هو النصّ الذي يفرح، فيشرح النفس، ويثير فيك الغبطة لأنه آت من الثقافة. فهل في ما أنتجت سوسيولوجية المجتمعات العربية ما يمكن أن يفعل فعله على هذا النحو، فيخلق البهجة في نفس قارئه، أم أنها محكوم عليها لتكون علماً، أن تتصلب وتحافظ على صرامتها. ويبدو أن متعة النص، ونص المتعة، هما ما تحتاجه هذه السوسيولوجيا لتحيا من جديد.

• ضد الدوغمائية المعاصرة

إنّ الترصّد للترسيمات المعدّة سلفاً (Schèmes)، الجاهزة، الواسعة الانتشار،

---

(٢) Roland Barthes, *Système de la mode*, points; 147 (Paris: Seuil, 1967).

(٣) Roland Barthes, *Michelet*, ecrivains de toujours (Paris: Seuil, 1974).

(٤) Roland Barthes, *L'Empire des signes*, les sentiers de la création; 5 (Paris: Flammarion, 1970).

(٥) Roland Barthes, *Oeuvres completes*, 5 tomes. ([Paris]: Ed. du Seuil, 2002).

(٦) Ibid., tome 4: *1972-1976*, p. 220.

مثّل شغفاً بارتياً. على أن من يطارد النّمطية قد يقع، وبشكل مفارق، في نمطية مضادّة. فيحارب النمطية بالنمطية، مما قد لا يفضي إلا إلى تكريسها واستمراريتها، ولكن بارت الذي تعلّق بقراءة من الدرجة الثانية استطاع في الغالب أن يتخلّص من النّمطية وأخواتها من قبيل النمط والدوكسا (La Doxa) والمعيارية والأفكار المسبقة. فالدرجة الثانية من القراءة تعني المسافة والوعي والتحليل، وتعني تجاوز تأملات العالم، تعلّقاً بالمتعة البارعة في التفكيك والتبليغ. والتفكيك عنده، يطال حتى صور أسرته في: **رولان بارت في عيني رولان بارت**، حين خّفف نصّه من الصور الفوتوغرافية ليضع مسافة بينه وبين ذاته، تبديداً للطبيعي فيه، وكشفاً للنّمطيات الأسريّة التي تسكنه. وفي «الغرفة المضيئة» مثل هذه النزعة التي تتوق إلى التحرّر من «الدوكسا» بما هي معرفة شعبية مضلّلة، بفضل قراءة من «الدرجة الثالثة» لا نحتمل فيها ما نستهلك إلا متى كان شجيّاً مؤثراً. فالكتابة، مثلاً: «لا تُحتَملُ إلا إذا استهلكناها في مستوى من الدرجة الثالثة: وهي الوعي أولاً بما فيها من بعد شجيّ، ثم غبيّ مع إمكانية تقبّلها على أنها صحيحة في الآخر»[٧].

إنّ القراءة من الدرجة الأولى ترى في الصورة، الصورة الفوتوغرافية مثلاً، إعادة إنتاج وفيّة للواقع، مجرّد انعكاس له. أما بارت، فهي عنده خاضعة لنماذج ثقافية كغيرها من التمثّلات الأيقونية. ولأنها كذلك تعاقدية مرتبطة بالثقافة، فإنها لا تخلو من نمطية. هكذا ينخرط بارت ضمن قراءة من الدرجة الثانية، ترى في الصورة نسقاً مسنّناً (Système codé).

ويقترب رولان بارت في نصوصه التي اهتمت بسيميولوجيا الصورة من المقاربة السوسيولوجية، فيكشف بعدها التعاقدي، المرتبط بالنماذج الثقافية. ولقد بيّن بيار بورديو قبله الوظائف الاجتماعية للصور الأسرية، إذ اهتم في **فن متوسّط** بالدلالة والوظيفة التي يمنحها الفرد بحسب انتمائه الطبقي إلى الفوتوغرافيا، كالدلالة التي يسندها العامل مثلاً لهذا النشاط. وأن نفهم هذه الدلالة معناه أن نتعلّق بالعلاقة التي تُقيمها مختلف الطبقات الاجتماعية مع ظروفها. فالصورة الفوتوغرافية ليست مجرد فنتازيا ذاتية، بل تتجاوز المزاج الفردي لتعبّر عن رمزية طبقية. الصورة ليست بريئة، إذن، وليست واقعية، بل مقنّنة، تخفي مزاجاً جماعياً، معيشاً جماعياً (Ethos)، ورؤية للعالم، فلا تنفصل عن النسق القيمي الضمني الخاص بطبقة اجتماعية معينة؛ كل يرى الصورة، ويخرجها

---

(٧) Barthes, *Roland Barthes*, p. 107.

انطلاقاً من موقعه الطبقي، من هبيتوس الطبقة. والهبيتوس هو المجتمع الذي استبطنه الفرد انطلاقاً من نشأته وتجربته.

أمّا القراءة من الدرجة الثانية، بما هي خاصية بارتية، فتنفي النّمطية، بل تعرّيها وتكشف مواضعاتها وتعاقداتها وصلفها، صلف الخطابات المظفّرة التي تتحول مع الوقت إلى اعتباطيات ثقافية غير قابلة للاحتجاج، وعنف الأحكام المسبقة، وقد تخثّرت وتقادمت. إنّها مواضعات البرجوازية الصغيرة الفرنسية التي تمارس عنفها في فرض الهيمنة، وتخفيها في الوقت نفسه، كالأنساق الكامنة في الصور الأسريّة والميثولوجيا والخمر واللعبة والمصارعة الحرّة وغيرها، من عناصر التمثّلات الجماعية التي تحملها الثقافة، ويتحمّلها العامة من الناس.

ولكن ما الفائدة من كل هذا؟ ما الفائدة من استهداف النمط والنمطية بهدف تكسيرها؟ ليس قليلاً، أن نكشف ما في الحياة المعاصرة من دوغمائية (Dogmatisme)، وأن نقيم تقابلاً تَجمّدَ بين الميثولوجيا والواقع. الدوغمائية، واشتقاقاتها ضرب من «الحقائق» الجامدة المتحجّرة، المتكلّسة وغير القابلة للمساس. هكذا كان استهداف العالم الدوغمائي، كما ظهر في مشروع بيار ليجندر (Pierre Legendre) في الثقافة الغربية، هاجساً بارتياً أساساً تجسّم خاصّة في **ميثولوجيات**.

ثانياً: سيميولوجية رولان بارت

تبحث اللسانيات في المعنى الذي يتكوّن من تمفصل الأصوات. أما رولان بارت، وهو يشتغل على اللّسانيات، وينهل منها، فيبحث في مشروعه السيميولوجي عن المعنى الذي يسنده النّاس إلى الأشياء التي لا صوت لها. وما تعثّر هذا المشروع إلا لأنّ البحث توقّف عند سنن (Codes) أوّلية، قليلة الفائدة من وجهة سوسيولوجية كقانون الطّرقات مثلاً، ولأن اللّغة كذلك تقحم نفسها دائماً في كلّ أنساق الدلالة. فلا وجود لأنساق دالّة من الأشياء خالية من اللّغة.

إن فعل «دَلَّ» فعل مفصليّ عنده لا يمكن خلطه مع فعل «تواصل». فالأشياء والأمتعة ليست حمّالة معلومات فحسب، بل تشكّل أنساقا مبنية من العلاقات، بما فيها من فروقات وتعارضات وتباينات. لكن ما معنى «المتاع» (Objet) موضوع القراءة؟ تجيب المعاجم بحياد لا يعلّمنا الكثير بأنّه «الشيء» الذي تراه العين. والمتاع هو ما يسمح للإنسان أن يفعل في العالم، أن يغيّره، وأن يتموضع فيه بحيويّة. إنه يتوسّط الفعل والإنسان، ممّا يعني أنه لا وجود لشيء عديم الجدوى. ولكن إلى جانب هذا البعد الوظيفي، تحمل الأشياء معاني تفيض عنها، ويحمل بها

ومنها، وتظهر في الاستعمال. القلم، مثلاً، «شيء ـ علامة» (Objet-signe) قد يحيط أحياناً دلالة البذخ أو البساطة أو الصرامة والجدّية أو الفنتازيا. وكل شيء ينخرط في توليد المعنى، وحتى تلك الأشياء التي توهم بأن لا معنى يسكنها، تنتهي بأن تضخّ في معنى اللامعنى، المعنى فتدلّ بلا دلالتها(٨).

إن كل ما أنتجه رولان بارت كان صراعاً دائماً ضد تخثّر الفكرة، ضد جمودها، فجاءت نصوصاً متحرّكة، متطوّرة، بشكل تصاعدي، كمثل كلود ليفي ستروس، الذي لم ينجز مؤلفاً، إلا وكان، في بعض مواضعه على الأقل، نفياً لما سبقه، وخلافاً لبيار بورديو الذي، لولا كفاءة الباحث الذاتية وعمقه، لتحنّط إنتاجه في مفاهيم ومقولات، وانحسرت إمكاناته الإبداعية.

لقد كان بارت يتنقّل من فكرة إلى أخرى، من مبحث إلى آخر، دون أن يحدث تشتّتاً في المنهج، فمن المصارعة الحرّة مثلاً في **ميثولوجيات** إلى موضة اللّباس، ومن اليابان في **مملكة العلامات** إلى الإشهار، ومن **الدرجة الصفر في الكتابة** إلى **ميثولوجيات**، إلى **عناصر في السيميولوجيا**. وأثناء كلّ هذا وذاك، وغيره، يتطوّر المنهج السيميولوجي شيئاً فشيئاً، ويفتح أفقاً علمياً. يفعل بارت كل هذا، دون أن يحيد في الغالب، عن مشروعه الأساسي الذي ينزع إلى كشف التاريخي خلف ما يبدو طبيعياً بشكل مخاتل. فالعلامة تاريخية، وليست طبيعية، خلافاً لما تروّج له القوى المهيمنة، ويبلّغه الإشهار باستعاراته ومجازاته. ولقد تأسّست السوسيولوجيا مع إميل دوركهايم بالقطع مع الأحكام المسبقة، بوضع حدّ فاصل بين العلم والحسّ المشترك.

كذلك تأسّست اللسانيات الحديثة مع فرديناند دي سوسير بالقطع مع «المعيارية». وهو تقريباً مشروع بارتي قام على هتك ستر «ما يبدو بديهيّاً» (Le-ce-qui-va-de-soi)، وكشف زيف «البداهات المضلّلة»(٩). يطارد بارت أقنعة مشاكلة للواقع (Le Vraissemblable) تسعى إلى تكريس الأيديولوجيا المهيمنة عبر نفي التاريخ القائم في العلامة والإيهام بعالمية العابر والطّارئ. يقول بارت في **ميثولوجيات**: «كان منطلقي في التحليل شعور فيه ضيق وتبرّم إزاء ما هو «طبيعي»، تلبسه الصحافة والفنّ والحسّ المشترك، دون انقطاع، لباساً واقعياً،

---

(٨) Roland Barthes, «Sémantique de l'objet,» dans: Barthes, *Oeuvres completes*, tome 2: *1962-1967*, p. 825.

(٩) Roland Barthes, *Mythologies*, oeuvres completes (Paris: Seuil, 2002), p. 7.

لاتاريخياً، لكأن به واقعنا الذي نحياه: وفي كلمة واحدة، أتبرّم ممّا أراه تداخلاً، في سيرتنا الراهنة بين الطبيعة والتاريخ. وأريد من جهتي القبض مجدّداً على التعسّف الأيديولوجي الذي يتخفّى وراء العرض الديكوري لـ «ما يبدو بديهياً»(١٠)، كاللّباس والإشهار والأكل واللّعبة، وكلّها أنساق دلالية يظهر فيها الطغيان الأيديولوجي، متى بنيت هذه الأنساق.

إن كشف الكامن يعني عند بارت البحث عن الأيديولوجي خلف أقنعته، ومنها الكتابة التي راود فيها درجتها الصفر في مؤلفه: **الدرجة الصفر في الكتابة**، تلك الكتابة البيضاء، المحايدة، الهادئة، ذات الشفافية المطلقة التي تفسح المجال واسعاً أمام مسؤولية الفكر. الكتابة البيضاء يمكن مطابقتها مع **غريب** ألبير كامو، وما فيه من محايدة بلغت «درجة الصّفر» حتّى إزاء موت الأم.

أمّا الكتابة المنطوقة، فهي كتابة كوينو (Queneau) التي صاغها بروست (Proust) عندما صنّف وبيّن خصائص كل لغة من لغات شخوص الرواية. فاللّغة ليست واحدة، بل طبقات واختلافات بين المنطوق والمكتوب. إنها متعدّدة، منضّدة. هذا التعدّد، وهذا التنضيد، ظاهرة حديثة في الكتابة تجبر الكاتب على الاختيار، فيجعل من الشكل سلوكاً، وتتكوّن عنده ما يسمّيه بارت بـ «إيتيقا» الكتابة(١١). هذا الالتزام السارتري بالشكل يحيل إلى المشروع البارتي الأساسي الذي لطالما راود تعرية البعد الأيديولوجي للعلامة مراودة يدفعها حلم مثير للغبطة يسعى إلى معانقة «علمية» الظواهر عبر التفكيك وإعادة البناء، وعبر كشف مراوغات الأساطير اليومية التي تسكننا.

● مغامرة الدال

يقدم بارت أعماله على أنها محاولات، محاولات في الأدب والفن والثقافة: المطبخ، اللباس، السّيّارة، الرّياضة، اللعبة، الخمر، وغيرها من المسائل السيميولوجية بالمعنى السوسيري للكلمة؛ كلها قراءات ينجزها محاول (Essayiste)، ولكنه محاول مغامر. والمغامرة عند بارت ليست رغبة مرتجلة، بل هي خيار واع ومقصود، تقترن عنده بكل ممارسة سيميولوجية، وهي لفظة عادة ما تتردّد في مدخل كلّ نص يكتبه. إنّ ارتباط نصوصه بالمغامرة جعله يصل إلى

---

(١٠) المصدر نفسه، ص ٩.

(١١) المصدر نفسه، ص ٧٣.

حدّ تعريف السيميولوجيا بأنها مغامرة[١٢]. وهكذا لا تكون عنده، علماً أو تخصّصاً أو مدرسة؛ بل هي ما يخطر له من الدال؛ إنها مغامرة شخصية، ولكنها ليست ذاتية، ويحصرها في ثلاث لحظات:

اللحظة الأولى كان موضوعها تحليل الخطاب، بدءاً من مؤلفه الأول: **درجة الصفر في الكتابة**، الصادر عام ١٩٥٦. وفي هذه السنة، قام بتجميع مادة كانت موضوع مؤلفّه **ميثولوجيات**، الذي صدر في السّنة التالية. هذه المادة تمثل نماذج من ثقافة البرجوازية الصغيرة التي تسعى إلى تثبيت عالميتها، وهنا تظهر السيميولوجيا كمنهج أساسي للنقد الأيديولوجي.

اللحظة الثانية هي تلك التي حرص فيها على تقديم السيميولوجيا كعلم، وتمتدّ من عام ١٩٥٧ إلى عام ١٩٦٣، أنجز خلالها **نسق الموضة**، **ومبادئ في السيميولوجيا**، ليبحث عن مفاهيم إجرائية في اللسانيات تسمح بالحديث عن علم للسيميولوجيا؛ لكن ما يهمه أكثر حتى خلال هذه الفترة هو ممارسة نوع من النسقيّة (Une Systématique)، هذه المتعة التي يجدها في النشاط التصنيفي، أو ما يسميها بـ «النشوة المبدعة» المتأتية من الحذلقة، وإعادة تكوين الأنساق.

أما **اللحظة الثالثة**، فهي التي أفضت به في النهاية إلى مفهوم النصّ، مستفيداً من المفاهيم الجديدة التي تُنسج حوله، اعتباراً من فلاديمير بروب (Propp)، إلى ستروس، إلى جوليا كريستيفا، وصولاً إلى دريدا ولاكان. وتمتد هذه الفترة من عام ١٩٦٦ إلى عام ١٩٧٠، أي بين إنجازه لمقال «مدخل إلى التحليل البنيوي للقصص» ومؤلفه: *S/Z*، فالنصّ عنده أضحى مختلفاً جذرياً عن العمل الأدبي، فهو ليس إنتاجاً جمالياً، بل ممارسة دالة؛ ما يلحّ عليه النصّ هو الدال قبل الدلالة.

هناك أنساق من العلامات تتعدّى حدود اللغة المكتوبة. هذا ما أراد إثباته بارت في تحليله للباس بما هو لغة. ولقد افترض قبله بروست (Proust) وبلزاك (Balzac) وجود لغة للّباس. فنحن نتواصل من خلاله كما نتواصل من خلال الحركة والسلوك والحوار. لكن ما أنجزه بارت في **نسق الموضة** لا يعدو أن يكون سيميولوجيا «بدائية» تكتفي باقتفاء أثر اللسانيات، لتطبّقها على موضة اللباس المكتوب دون أن تنظر في اللباس من خلال الواقعي لما له من وجود يومي نابض بالعلامة الاجتماعية.

(١٢) Roland Barthes, «Eléments de sémiologie,» dans: Roland Barthes, *L'Aventure sémiologique* (Paris: Seuil, 1985), p. 10.

هكذا ظلّت سيميولوجيته في هذا العمل بالذات توتولوجية ما دامت تنغلق بإرادة الباحث عن المجتمع، فلا ترى إلا نحوها الخاص. فهي في منهجها ونتائجها قد لا تفضي إلا إلى نسق مغلق، ثابت، مكتف بذاته، مثلها مثل عيوب البنيوية التقليدية ذات النزعة اللسانية. ولعلّ هذا الاختيار نابع من قناعة مفادها أن العلامة غير اللسانية لا يمكن أن تكون سوى تجريد وطوباوية. تلك كانت قناعة الستينيات عند بارت، أما الآن، ومع طغيان الصورة على الكتابة، وتكثيف الاستعارات الاجتماعية، فبالإمكان تشريع البحث عن العلامة الاجتماعية التي تسري في عالم الشارع، وما فيه من نصيّة توليدية.

هكذا، إذن، يتحدث بارت عن مغامرة الدال في كتاب **المغامرة السيميولوجية** الصادر عام ١٩٨٥، أي بعد وفاته بسنتين، الذي احتوى على مجموعة من أهم نصوصه، منها «مبادئ في السيميولوجيا». وقد اشتق العنوان من نص قصير لبارت سمّاه «المغامرة السيميولوجية»، يتحدّث فيه عن طالبة، اقترحت عليه مستفزّة إنجاز أطروحة دكتوراه حول «النقد الأيديولوجي للسيميولوجيا». كان هذا المشهد منطلقاً للحديث عن المغامرة السيميولوجية.

ينطلق بارت في مؤلفه: **نسق الموضة**، الذي بدأه عام ١٩٥٧، وأكمله عام ١٩٦٣، من الحديث عن المغامرة، فيعتبر أن كلّ عمل سيميولوجي تطبيقي ينبغي أن يكون اكتشافاً أو بالأحرى استكشافاً، فبالرغم من أن الجهاز المفاهيمي للسيميولوجيا خلال هذه الفترة لم يتكوّن بعدُ بشكل جليّ، فقد حاول أن ينجز عملاً سيميولوجياً مطبّقاً على ملابس الموضة، كما تصفها مجلاتها، مسنوداً في البداية ببعض المفاهيم الإجرائية فقط؛ ومع ذلك تغير المشروع السيميولوجي، وتغيّر معه الباحث نفسه، فقد كان هدفه في البداية إعادة بناء دلالة الموضة الواقعية (الملبوس أو المصوّر)، ولكنه وجد نفسه مجبراً على الاختيار بين النظام الواقعي والنظام المكتوب، فانحاز إلى الثاني، أي أن التحليل سينحصر في الموضة المكتوبة دون غيرها.

ثالثاً: تنوّع مصادر المعرفة عند بارت

لقد كان بارت واحداً ممن حاولوا «تجسير الفجوة» بين مناهج وعلوم إنسانية وأدبية مختلفة، والاستفادة منها في سياق ما يسمّى اليوم بـ «تضافر العلوم» (Interdisciplinarité). ومن مفارقات هذا المؤلف أنه يصبح أكثر بعداً عمّا يؤلفه كلما حصر أفق عمله في منهج واحد، فهو لا يبدو «بارتياً» بما يكفي في مؤلفيه

اللذين اقترنا بالسيميولوجيا دون غيرها من المناهج، وهما: **نسق الموضة**، **ومبادئ في السيميولوجيا**؛ فـ **الأول** هو كتاب في المنهج يحلّل فيه بنيوياً ملابس النساء، كما تصفها مجلات الموضة، مستفيداً في ذلك من «علم العلامات العام» الذي يسميه فرديناند دي سوسير بـ «السيميولوجيا». كان هدفه فيه هو تكوين نظام من المعنى دون اللجوء المكثف إلى مفاهيم خارجية(١٣)؛ لذلك بدا أشبه ما يكون بعمل الفيزيائي أو بـ «حذلقة الترقيع»، حسب عبارة كلود ليفي ستروس. أمّا **الثاني، مبادئ في السيميولوجيا**، فهو بمثابة العمل التأليفي للمفاهيم الأساسية التي وردت في «لسانيات» دي سوسير، ويالمسليف، وجاكسون(١٤)، أو بالأحرى يبدو «مصنّفاً» للسيميولوجيا يثبت فيه قواعد المنهج ومفاهيمه الأساسية. ورغم الفوائد النظرية والتعليمية لهذين المؤلفين، فإنهما يبدوان الأكثر بعداً عن بارت، وقد يعود ذلك إلى ما فيهما من صرامة منهجية تمنعه من «المغامرة» وتسلبه متعة «الكتابة» و«لذة النصّ»، وتكبّله عن إمكانية التجوال والمراوحة بين معارف مختلفة ومتعدّدة.

أما في ما عدا ذلك، فإن بارت يبدو في أغلب ما كتب مراوحاً بين مناهج وميادين معرفية مختلفة: اللسانيات، والأنثروبولوجيا، وعلم الاجتماع، والإثنولوجيا، والسيميولوجيا، والبنيوية، مغامراً من خلال ذلك كله في قضايا وتمثّلات، عادة ما تكون خارج الاهتمامات العلمية المألوفة، ومصنّفة ضمن المهمل على اعتبار أنّها فاقدة للمعنى، فيحوّلها إلى معنى ووصف وتأويل. ولعل أصالة الدراسات «البارتية» تكمن في هذا بالأساس: إنه سؤال المعنى في ما لا يُقرأ عادة لضآلته وقلّة جدواه؛ ذلك هو «مصدر العلامة» و«مطبخ العلامة» و«مطبخ المعنى». إنه «مسكون بهاجس دائم (ووهمي) للتساؤل عن أيّ حدث، مهما صَغُر حجمه، لا سؤال الطفل: لماذا؟ وإنما السؤال الإغريقي القديم، هو سؤال المعنى، ما معنى ذلك؟ ومهما يكن الثمن، ينبغي تحويل الحدث إلى فكرة، وإلى وصف، وإلى تأويل، وباختصار ينبغي أن نعثر له على اسم مخالف لاسمه(١٥). تكمن حذلقة بارت، إذن، كسيميولوجي، في ولَعه الدائم بتأسيس المعنى من التّمظهرات التي تنتمي إلى سطح اليومي، ويُنظر إليها عادة على أنها «مسلّمات» لا يمكن أن تسمو إلى منزلة المعرفة العلمية؛ إنه «صيد للعلامة» في حقول الصدفة،

---

(١٣) Roland Barthes, *Système de la mode*, points; 147 (Paris: Seuil, 1967).

(١٤) Roland Barthes, «Eléments de sémiologie,» dans: Barthes, *L'Aventure sémiologique*.

(١٥) Barthes, *Roland Barthes*, p. 154.

فيكتشف «المغالاة الدالّة للعالم، بإرجاع أواليات اشتغالها إلى المعقولية»[١٦].

رابعاً: سوسيولوجية رولان بارت

تكمن أصالة الأعمال البارتية في ما أنشأته من علاقات جدّية تربط بين السيميولوجيا وفروع أخرى من المعرفة. تحاول هذه الدراسة أن تبحث في إحدى هذه التقاطعات التي جعلت من السيميولوجي متداخلاً مع السوسيولوجي ضمن حقل معرفي واحد.

١ ـ بحث في النسق الكامن

يبدو المشروع السيميولوجي عند بارت، في جانب منه على الأقلّ، متمحوراً حول هذه الغاية: كشف الأنساق الدلالية والقوانين السيميولوجية في ما يبدو بداهة وغير قابلة للتأويل لصفتها تلك، و«مسك الزيف الأيديولوجي الكامن فيها»[١٧].

إنّ جانباً كبيراً من أعمال بارت تسعى إلى نزع القناع عن البداهات الخاطئة المبثوثة في المجتمع، وتحكم تعاملات الناس وتحدّد علاقاتهم. ويتوسع مشروعه السيميولوجي عندما يمتدّ إلى تكوين «النظام الرمزي والدلالي الحضاري في شموليته»[١٨]. ففي **ميثولوجيات** يقدّم بارت نقداً أيديولوجيا لخطاب ما يسمّى بـ «الثقافة الجماهيرية»، ويفكّكه سيميولوجيا، فيكشف من خلال تناوله لـ «التمثلات الجماعية» كأنظمة من العلامات، «ميثولوجيا» المجتمع الفرنسي الحديث، كما تروّج لها البرجوازية الصغيرة الفرنسية في تحويلها لثقافتها النخبوية إلى ثقافة ذات طبيعة عالمية[١٩].

ومن بين هذه التمثلات الجماعية يتأمل بارت في رياضة المصارعة، فيكشف أنّها ليست رياضة؛ إنما هي مشهد، عرض فني، وهو في ذلك يظهر القوانين السيميولوجية الكامنة في هذه اللعبة التي تتكوّن من قطبين يتجاذبان وضعاً تواصلياً: المتصارعان من جهة، والجمهور من جهة ثانية، ويبدو المتفرج غير معني بما في هذه اللعبة من خداع، بل إن ما يثيره هو ما يراه لا ما يعتقده. المصارع

---

(١٦) أمبرتو إيكو وإيزابيلا بتزيني، «سيمياء الميتولوجيات،» **بيت الحكمة** (الدار البيضاء) السنة ٢، العدد ٧ (شباط/فبراير ١٩٨٨)، ص ١٠.

(١٧) Barthes, *Mythologies*, p. 9.

(١٨) Barthes, *L'Aventure sémiologique*, p. 15.

(١٩) Barthes, *Mythologies*, p. 7.

يعي ذلك، ويقدّم ما يُنتظر منه بواسطة حركات مفخّمة تهدف إلى إثارة حالة من الانفعال لدى الجمهور، مثل الألم والغضب والهزيمة أو لذة الانتصار، وهو بذلك لا يبدع شيئاً سوى أنه ينجز علامات، تُنتج ضِمن نسقٍ سيميائي، يبدو وكأنه متفق عليه مسبقاً. ينظر بارت إلى تصادم الجسدين على الحلبة بمثابة تقاطع علامتين: «تنشئ هيئة المتصارعين علامة قاعدية تتضمن في جوهرها الصراع كله»[٢٠]. المصارعة، إذن، نص تحتوي الكتابة فيه على علامات تحمل داخلها موروثاً من المعنى الكامن، تعبّر عن بنود عقد تواصلي بين اللاعب والمشاهد، ومن ثمّة، عن قابليتها للقراءة وربط ما تبثّه من علامات في الثقافة الجماهيرية. والمصارعة الحرّة، هي في نهاية الأمر، أسطورة، مجاز، قائم على التعارض بين الخير والشرّ، والشرّ قد يكون الشيوعي، الأحمر، وقد يكون الوغد، الفرنسي، الذي يتحايل بالقانون. المصارعة نسق من العلامات المفخّمة، مثلها مثل المسرح القديم أو المسرح الإيمائي، يفرض فيه المصارع عبر جسمه قراءة معيّنة؛ يكفي ظهوره ليكشف مآل اللّقاء بين المتصارعين.

يتنقّل بارت بين تمثلات مختلفة، كاشفاً معانيها الخفية: الخمرة مثلاً، تبدو «شرابا ـ طوطماً» لدى الأمّة الفرنسية، يناظره حليب البقرة الهولندية، أو الشاي لدى العائلة المالكة الإنكليزية التي تحتسيه بصورة طقوسية[٢١]. الإيمان بالخمرة قناعة جماعية قهرية، فالمجتمع الفرنسي يرفض كل ما لا يؤمن به، وبالمقابل تُمنح «شهادة الاندماج» إلى شاربه. إنّ المعرفة الدقيقة بأسرار الخمرة: «تقنية وطنية تستعمل لنعت الفرنسي، وإثبات قدرته على الإنجاز ومراقبته، واجتماعية في الوقت نفسه. هكذا تؤسس الخمرة أخلاقاً جماعية، يكفّر عن كل شيء ضمنها»[٢٢]. الحليب هو النقيض الحقيقي للخمرة. فالحليب يجمّل ويغطّي ويرمّم، أما الخمرة فباترة وجراحية، ومع ذلك خيّرة، ويبقى الحليب مادة دخيلة، وتبقى الخمرة هي الوطنية[٢٣]. البيفتاك (Bifteck) أو الشِواء أيضاً كالخمرة[٢٤]، مكسوّ

---

(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٦.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٧٤.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٧٥.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٧٧.

(٢٤) Roland Barthes, «Le Bifteck et les frites,» dans: Ibid., pp. 77-79.

يشير بارت إلى أشهر غذاء شعبي فرنسي وهو «البيفتاك» والمعروف في تونس بالاسم نفسه و(Frites) أو البطاطا المقلية ويكوّنان في فرنسا طبقاً واحداً يسمى (Bifteckfrites).

بطابع الأمة؛ إنّه قيمة وطنية له إشعاعه خاصة إذا اقترن بالبطاطا المقلية (Frites)، التي هي علامة غذائية على «الطابع الفرنسي» (Francité). ويتعرّض بارت إلى تمثّلات مختلفة من ثقافة البرجوازية الصغيرة الفرنسية التي تغذّي الأخلاق اليومية والطقوس الدنيوية، لينهي مؤلفه **ميثولوجيات** بمقال مطوّل عن «الأسطورة اليوم»، يبيّن فيه أن الأسطورة كلام من نوع خاص؛ إنها نسق تواصلي يتضمن رسالة خالية من أي مفهوم أو فكرة، لأنها شكل، صيغة دلالية[٢٥]. فهي لا تتحدّد عبر موضوعها، بل عبر الطريقة التي بها تُفصح عن كل شيء يمكن أن يكون أسطورة، أو يكون مكسوّاً بصور و«مجاملات أدبية»، وباستعمالات اجتماعية تنضاف إلى الأصل.

إن هذا الشكل الذي ينضاف إلى المادّة، هذا الكساء من الصور والقيم والمجاملات الأدبية والتمرّدات، هو القناع الذي تتخفّى خلفه البرجوازية. يكشف بارت، بهذا، عن استراتيجية هذه الطبقة في فرض هيمنتها الأيديولوجية، مع القدرة على إخفاء هذه الهيمنة عبر نزع تسميتها. إنها مجتمع «خفي الاسم» (Anonyme). لقد محت البرجوازية اسمها بانتقالها من الواقع إلى تمثيله، ومن الإنسان الاقتصادي إلى الإنسان الذهني: إنها تنسجم مع الأحداث؛ لكنها لا تتساهل مع القيم، بل تُخضع مكانتها لعملية حقيقية من نزع التّسمية. وبهذا، تعرّف البرجوازية بأنها «الطبقة الاجتماعية التي لا تريد أن تُسمّى»[٢٦].

في **ميثولوجيات** يضيق بارت ذرعاً من «الطبيعي» في الصّحافة وفي الفن، هذا الطبيعي الذي ينكر ويتنكّر للتاريخ، لتاريخية العلامة: «أتألّم في كل لحظة مما أراه خلطاً في سرد الرّاهن الذي نحياه»[٢٧]. هذا الخلط، وهذا الغموض مردّه طغيان الأيديولوجي على الحياة العامّة، في الذوق، وفي الاستهلاك، وفي المزاج، وفي الحبّ، بما في ذلك من التواءات أيديولوجية و«خطف للمعنى». والأسطورة مثال على ذلك، «كلام مسروق» أو مخطوف، ثم محرّف بتشويه في الشكل.

٢ ـ التمثّلات الجماعية

وتكمن أصالة بارت كذلك في بحثه عن قوانين الدلالة خارج حدود اللغة؛

(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٩٤.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٢٢٥.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٧.

فما اللغة إلا نسق خصب من بين أنساق دالّة أخرى، لكنّها تبقى الأهم، نظراً إلى ما يمكن أن يتجلّى فيها من تماسك منطقي للوحدات اللغوية. ومع ذلك، فإن بارت لا يختزل السيميولوجي في اللساني فقط، بل يتعدّاه إلى أكوان سيميائية أخرى، وهو في ذلك يتفق مع بيرس (Peirce) في قوله: «ليس بوسعي دراسة أي شيء كان: الرياضيات، الأخلاق، الميتافيزيقيا... الاقتصاد، تاريخ العلوم، لعب الورق، الرجال والنساء، الخمر، علم الأرصاد الجوية، إلا بوصفها موضوعات سيميائية»(٢٨). العالم كلّه يصبح علامة في نظر بيرس؛ كل منها يتفرّع إلى علامات غير محدودة. كذلك بارت يخرج من دائرة اللّغة ليدرس حياة العلامات داخل الحياة الاجتماعية حسب التحديد السوسيري لهذا العلم الجديد.

يبدي بارت فضولاً نحو الأحداث المتفرّقة (Faits divers): الوجبات الغذائية، السكر، العادات، عنوان جريدة، حركة، كلها مواضيع شاذة عن الاهتمام المعرفي في الظّاهر، لكنها عند السيميولوجي مليئة بالعلامات. إنسان المدينة يقضي وقته في «القراءة»، تعترضه علامات تقرأ: صور وحركات وسلوك ولباس.

هذه السيارة، مثلاً، يمكن أن تعلم عن المكانة الاجتماعية لمالكها، وهذا اللباس يخبر بدقة عن درجة الامتثالية أو الغرابة لحامله؛ وحتى إذا كان المقروء نصّاً مكتوباً، فيمكننا قراءة رسالة ثانية عبر السطور الأولى. العالم، إذن، علامات نتعامل معها كما لو أنها نابعة من طبيعة الأشياء، كما لو أنها بداهات. وفي هذا يكمن دور السيميولوجيا كأداة منهجية لتفكيك علامات العالم الاجتماعي ودخول «مطبخ المعنى»(٢٩)؛ أي إعادة تشكيل الأنظمة الدلالية للأشياء التي تمثل جانباً مهماً من النسيج الاجتماعي، وهم معلّقون فيه تصوّراً وسلوكاً.

إن خصوصية الأعمال البارتية تكمن في هذا النسيج الاجتماعي، في هذا الحقل السيميائي بكامل تنوّعه، وفي قدرته على جعل ما هو غير مبنيّ واضح البناء، وفي تأسيس المعنى ممّا يبدو ظاهراً عديم المعنى، وخاصّة في كشف المعنى الثاني الكامن في الرسالة. إنه المعنى الإيحائي (Sens connoté)، فالمجتمع يطوّر دونما هوادة أنظمة من المعاني في مستوى ثان من خلال النظام الأوّل الذي تمنحه

---

(٢٨) Charles Sanders Peirce, *Ecrits sur le signe*, rassemblés, trad. et comment par Gérard Deledalle (Paris: Seuil, 1978), p. 56.

(٢٩) Roland Barthes, «La Cuisine du sens,» dans: Barthes, *Oeuvres completes*, tome 1: *1942-1961*, pp. 1430-1431.

إياه اللغة التي يستعملها. هذا هو مركز الاهتمام الأساسي لدى بارت الذي يقول عن نفسه: «إنّ أشدّ ما استهواني طيلة حياتي هي الطريقة التي بها يجعل الناس عالمهم معقولاً، إنها مغامرة المعقول ومشكلة الدلالة»(٣٠). قد يوجد المعنى، إذن، حيث لا يُتوقع وجوده مبثوثاً في حياتنا الاجتماعية اليومية، في مسلّماتنا، وفي تصرّفاتنا، وحركاتنا التلقائية؛ ولعلّ أكثر العلامات تحكماً في تصوّراتنا وسلوكنا ورؤيتنا للعالم هي تلك التي تعدّ بداهات غيرَ قابلة للتأويل.

ويدرس بارت المشاكل المنهجية المتعلقة بالتحليل السيميولوجي للخطابات غير اللسانية، مثل التغذية واللباس والصورة؛ ويضع المبادئ الإجرائية للتحليل السيميولوجي، بتناوله المفاهيم الأساسيّة للّسانيات البنيوية، ويطبّقها على أنظمة دلالية مختلفة: التغذية، مثلاً، عند بارت هي نظام تواصلي، جسم من الصور، بروتوكول من الاستعمالات ومن الأوضاع والسلوك. وما إن تنتقل من الحاجِي إلى الكمالِي حتى يغطّي الجانب البروتوكولي شيئاً فشيئاً الجانب الغذائي. وقد تنزع التغذية في المجتمع الفرنسي الحديث، نحو التحوّل إلى وضعية؛ فالقهوة أصبحت، لا كما كانت منبّهاً عصبيّاً، بل صورة معبّرة عن الراحة والاسترخاء، هكذا يقدّمها الإشهار(٣١). سكان الولايات المتحدة يستهلكون ضعف كمية السكر التي يستهلكها الفرنسيون. هذا المعطى في نظر بارت يمكن أن يخصّ، ليس فقط الاقتصادي، بل أيضاً عالم التاريخ، وعالم النفس الاجتماعي، لأن السكّر ليس مجرّد غذاء، بل هو مظهر، هيئة (Attitude) ترتبط باستعمالات، ببروتوكول: استهلاك السكر هو الرّغبة في الراحة، في السفر وفق مزاج ما(٣٢). والسكر، كما الخمرة، مؤسسة تحيل إلى صور وأحلام ومحرّمات وأذواق واختيارات وقيم(٣٣).

اللّعبة أيضاً كانت مجالاً لاختبار أيديولوجية العالم. فالكهل الفرنسي لا يرى في الطفل إلا أيقونة، إعادة إنتاج لذاته، صورة طبق الأصل منه. وليس أفضل من اللّعبة لكشف إعادة الإنتاج هذه. الطفل رجل صغير، هكذا تعدّه اللعبة، فلا تترك له المجال لأن يطلق العنان لمخياله حتى ينتج عالمه، فالأشكال الخلاّقة المبدعة

---

(٣٠) Roland Barthes, «Les Choses signifient-elles quelques choses?,» dans: Ibid., pp. 979-980.

(٣١) Roland Barthes, «Pour une psycho-sociologie de l'alimentation contemporaine,» dans: Ibid., tome 1: *1942-1961*, p. 932.

(٣٢) في تونس يحبّذ البدء بتناول السكر عند اجتياز امتحان ما، ويوضع أيضاً في حنّاء العروس أملاً في حياة سعيدة.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٩٢٤-٩٢٥.

التي تنشّط المخيال قليلة. اللّعبة تدلّ دائماً على شيء ما، وهذا الشيء ليس سوى أسطورة الحياة الحديثة لعالم الكبار، فلا تعدّ إلا طفلاً امتثالياً، يستوعب العالم، ولا ينتجه. فالحديث عن السّيّارة، مثلاً، في المجتمع الفرنسي، يفضي بالضّرورة إلى الحديث عن العائلة، وعن البلد، والعكس صحيح، إنّها موضوع - علامة (Objet - Signe) ذات حظوة مخصوصة لا يضاهيها إلا الخطاب الغذائي، لأنّها ليست بذخاً، بل حاجة ضرورية مثلها مثل بقية الحاجات المنزلية؛ السيّارة مجال استثمار نفسي شديد الغنى. إنها موضوع العلاقة بين المواطن والدّولة: تجريم الدّولة، ضعف المقدرة الشرائية، حقّ المواطنة. تفضي السيّارة أيضاً إلى الحديث عن الخبز. فقبل أكثر من قرن كانت للخبز سلطة ميثولوجية كبيرة، أمّا الآن فقد أصبح الخبز غير دال؛ فقد حلّ محلّه: «الشواء والبطاطا». كذلك السيّارة يبدو أنّها بلغت هذه المرحلة؛ إذ نبذل جهداً لاقتنائها، لكنّها مع ذلك أصبحت شيئاً عاديّاً، مبتذلاً ربما ما يزال فيها بقايا ميثولوجيا، لكنّها تبدو مؤقتة[٣٤]. اللّباس أيضاً كالتّغذية، نسق من التّواصل الإنساني. فالأفراد لا يتناولون سلعاً فقط، ولا يتحاورون عبر وسائل الإعلام فقط، بل إنّ الاجتماع الإنساني يؤسّس أصنافاً أخرى من التّواصل، فالعلامة موجودة أيضاً داخل أُطر وفضاءات الاجتماع الإنساني؛ لذلك يدرس بارت الدوال الثيابية سيميولوجياً[٣٥].

خامساً: البلاغة عند رولان بارت

تتمثّل أهم إضافة حقّقها بارت في مجال الدراسات البلاغية إخراجها من الممارسة القديمة للغة الأدبية إلى ممارسات جديدة غير مألوفة تتّسع للصورة والإشهار ومختلف مظاهر الحياة الاجتماعية. فالعالم غير اللّغوي مليء ببلاغة جديدة لم تنجز بعدُ، توظّف أشكالها القديمة في غير مساحاتها الأصلية. البلاغة العتيقة الكلاسيكية تتراجع لتحلّ في الإشهار، مثلاً، دفاعاً عن السلعة وترويجاً لها. هكذا كانت نشأتها منذ ما يقارب الخمسة قرون قبل الميلاد مرتبطة بالملكية، وها هي تعود الآن بعد أن ارتفعت أصوات تنبئ بموتها. المطالبة بالملكية خلق البلاغة حينما قام طاغيان بطرد السكّان من صقلّية عام ٤٨٥ ق.م.، وتجريدهم من ممتلكاتهم. وبعد رجوع الأهالي إثر انتفاضة شعبية، ظهرت دعاوى تحاول استرداد

---

(٣٤) Roland Barthes, «Mythologie de l'automobile,» dans: Ibid, pp. 1136-1142.

(٣٥) انظر مثلاً مقال: Roland Barthes, «Le Bleu est à la mode cette année, notes sur la recherche des unités signifiantes dans le vêtements de mode,» dans: Ibid., pp. 1136-1142.

حقوق الملكية المعتّمة، اتخذت شكلاً جديداً بتعيين لجان تحكيم شعبية، يشترط فيها الفصاحة قصد الإقناع، فصاحة صارت في ما بعد مادّة تعليمية[٣٦].

هكذا ارتبطت البلاغة بالملكية وحيازة الأرض، وهي الآن تقنية في عالم الإشهار التجاري للتعريف بالبضاعة والدّفاع عن الثّروة، أداة تجارية تستخدم في التّنافس بين الشّركات. ومن ثمّة، فإنّ جانباً مهمّاً من لغة الشّارع المكتوبة تحتوي أحداثاً بلاغية تهدف إلى تبليغ مضمون تجاري.

يبدأ بارت مقالة عن «البلاغة القديمة» بالحديث عن نشأتها المرتبطة بالملكية وانتصارها المتمثّل في هيمنتها على التّعليم، لينهيه بالحديث عن احتضارها ونهايتها التي تتجلّى في اختزالها فقط في قطاع التّعليم[٣٧]. فجاكوبسون لم يحتفظ من كلّ الأشكال البلاغية إلا بوجهين، هما الاستعارة والكناية[٣٨]. على أنّ أوجه البلاغة القديمة ما تزال بعد إجرائية في بعض الحقول الهامشية للتواصل أو الدّلالة مثل الصّورة الإشهارية.

ركّز بارت في بحوثه البلاغية على الصّورة، وخاصّة الصورة الفوتوغرافية والصّورة الإشهارية.

١ ـ الصّورة الفوتوغرافية

اهتمّ في هذا المقال بالصّورة الصحفية، وبيّن فيه أنّ الصّورة الفوتوغرافية نفسها يمكن أن يتغيّر فيها المعنى من صحيفة إلى أخرى. ويبدو واضحاً مدى تأثّر بارت بجاكوبسون، إذ ينظر إلى الصّورة الصحفية بوصفها رسالة لها مرسِل ومتقبّل ومرجع للإرسال وقناة التّوصيل؛ لكنّه لا يقف عند هذا الحدّ، بل يتأمّل الصّورة بما هي رسالة من منطق الدّلالة السيميولوجية، فالرّسالة الإيحائية التي تقدّمُها بلاغَة الصّورة الفوتوغرافية تتطوّر هنا انطلاقاً من الرّسالة التي لا شفرة لها. إنّ الإيحاء هو علامة ثانية تتحوّل إلى دالّ ثان يُفترض تفكيكه إلى مدلولات غير متناهية[٣٩].

---

(٣٦) Roland Barthes, «L'Ancienne rhétorique: Aide-mémoire,» dans: Barthes, *L'Aventure sémiologique*, p. 90.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ١١٨ ـ ١١٩.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ١١٩.

(٣٩) Roland Barthes, «Rhétorique de l'image,» *Communications*, no. 4 (1961), pp. 40-51.

٢ ـ بلاغة الصّورة الإشهارية

لا تقف البلاغة عند حدود النصّ المكتوب، بل إنّ الصورة أيضاً يمكن أن تتضمّن أحداثاً بلاغية، على عكس ما هو سائد عند البعض من أنّ البلاغة حكر على اللّغة. ويرى البعض الآخر أنّ الدّلالة تستنفدُ ثراء الصّورة الذي يمكن وصفه. أمّا بارت، فيبحث في مرجعيّة المعنى الذي يمكن أن تحمله الصّورة. فكيف يأتي المعنى إلى الصّورة؟ وأين ينتهي؟ وفي حالة انتهائه، ماذا يأتي بعده؟ للإجابة عن هذه الأسئلة يقتصر بارت على دراسة الصّورة الإشهارية، لأنّها قصدية وصريحة، ولأنّ علاماتها مشبعة وغير مفخّمة (Emphatique).

يختار بارت صورة «بانزاني» (Panzani) الإشهارية، وتتكوّن من: حزمة من العجينة وعلبة وكيس وطماطم وبصل وفلفل وفُطر، تظهر من شبكة نصف مفتوحة بألوان صفراء وخضراء على قاع أحمر. هذه الصّورة تعطي رسالة أولى جوهرها لساني يفاضل اللّغة الفرنسية. هذه الرّسالة يمكن أن تتفكّك إلى علامات أخرى، فيستشفّ بارت من تقنية لفظ «بانزاني» (Panzani) مدلولاً إضافياً يشير إلى «الطليانية» (L'Itanialité)، ويستنتج بذلك أنّ الرّسالة اللّسانية هي رسالة مزدوجة ذات دلالة ذاتيّة وإيحاء (Connotation et Dénotation).

أمّا الصّورة، فهي بدورها تفصح عن مجموعة من العلامات المتقطّعة: توحي الصّورة المعروضة بعودة من السّوق، وهي مدلول يفضي بدوره إلى قيمتين مثيرتين للغبطة: طراوة المنتوجات والاستعداد للطّبخ. أمّا الدّال فهو تلك الشّبكة نصف المنفتحة التي تسمح بتبعثر المشتريات على الطّاولة، ولقراءة **العلامة** تكفي معرفة متعمّقة في استعمالات حضارة واسعة، حيث تتعارض عمليّة التسوّق مع «تمرين سريع (معلّبات، مثلّجات) لحضارة أكثر آلية»[٤٠]. **العلامة الثانية** مصدرها تجمّع الألوان الثلاثة (الأصفر والأخضر والأحمر) ومدلولها إيطاليا، أو بالأحرى، «الطليانية»، وهي في علاقة إسهاب مع العلامة الإيحائية للرّسالة اللسانية (التقنية الإيطالية للفظة «بانزاني» (Panzani)). **العلامة الثالثة** يكتشفها بارت من التجميع المكتظ لأشياء مختلفة الذي يحيل إلى خدمة مطبخيّة كاملة، وكأنّ لفظة «بانزاني» هي التي تمكّن ممّا هو ضروري لإعداد طبق مركّب. أمّا **العلامة الرابعة**، فمصدرها التّأليف الذي يثير ذكر العديد من الألوان الغذائية ليحيل إلى مدلول جمالي هو «الحياة المستمرّة».

---

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٤١.

أمّا **الرّسالة الثالثة** التي يقرأها بارت، فمدلولاتها تتكوّن من موضوعات واقعيّة، وتتشكّل الدّوال من هذه الموضوعات المصوّرة نفسها، لأنّه من البديهي أنّ العلاقة بين الشّيء المدلول والصّورة الدالّة ليست اعتباطية، عكس ما هو قائم في اللغة، حسب مفهوم دي سوسير[41].

يميّز بارت بين ثلاث رسائل في الصّورة الإشهارية: الرّسالة اللغوية، والرّسالة الأيقونية المسنّنة، والرّسالة الأيقونية غير المسنّنة. هذه الرّسائل تجمع بينها رسائل بنيوية، ورغم أنّ هذه القراءة السيميولوجية تعنى بالصّورة، فإنّ بارت يعتبر أنّ حضارتنا ما زالت بعد حضارة كتابة، لا حضارة صورة. أمّا بلاغة الصّورة التي لا كتابة فيها، فهي التي بنت المجتمعات الأمية.

هكذا يبدو الإشهار مع بارت كائناً نصّياً ينتج المعنى. إنه نسيج من الدوال تتقاطع في ما بينها، وتتمفصل، فتمكّن من بلوغ الدلالة الكامنة خلف الظاهر. ويهدف هذا النسيج من الدوال إلى خلق ذات جامحة لامعيارية، لا تعرف الكوابح، بل ترغب في الامتلاك، وتحقيق اللّذة، بصرف النظر عن الإمكانات. إن كل إشهار رسالة هَدْياً برومان جاكوبسون (Roman Jakobson) تحتوي على مصدر للمعلومة ونقطة لتقبّلها، وهي: الجمهور، وقناة إرسال تنقل المادة الإشهارية. وعلوم الرسالة تجد اليوم ما يشترع عودتها القوية، خاصة في سياقات سادت فيها المعلومة، فتوالدت مفاهيم من قبيل شبكة المعلومات ومجتمع المعلومات. والمعلومة رسالة يُفترض قراءة دلالاتها بما هي شكل من أشكال التواصل.

تؤخذ **الرسالة الأولى** للنصّ الإشهاري، مكتوبة كانت أو مصوّرة، في مستواها الحرفي، بغضّ النظر عن قصديتها الإشهارية. إنه مستوى الدّلالة الذاتية (Dénotation) التي تعالج الدّال في حالته الخام.

أما **الرسالة الثانية**، فهي المدلول الذي ينقل فكرة واحدة في كل الأحوال: جودة المنتوج وتفوّقه بواسطة البلاغة: تحالف كلمات، استعارة، مجاز، وهي كذلك لأنها رسالة إيحائية غايتها الإقناع (Persuader) بلغة مبطّنة، مضاعفة (Doublée).

---

(٤١) المصدر نفسه، ص ٤٣.

سادساً: نظريّة النصّ

في كتابه *S/Z* يميّز بارت بين نوعين من النّصوص: ما يمكن كتابته، وما لا يمكن كتابته، وما يوجد ضمن ممارسة الكاتب، وما يخرج عنها: هناك الممكن قراءته (Le Lisible) أو المقروء، والممكن كتابته أو المكتوب (Le Scriptible).

النّوع **الأوّل** من النّصوص يُقرأ دون أن يكون قابلاً للكتابة، أمّا **الثّاني** فهو «نحن بصدد الكتابة»[٤٢]؛ على أنّه يضيف وحدة نصّية ثالثة في موضع آخر، وهي «الممكن قبوله» (Le Recevable)، أي «النصّ غير المقروء» الذي يعلّق، النصّ المحرق، المنتج باستمرار خارج كلّ ما هو مشاكلة للواقع (Vraisemblable). وبهذا، فإنّ الوظيفة التي سيقلّدها منشئ النصّ (Scripteur) تتمثّل في رفض الضّغوط الذرائعية للمكتوب. هذا النصّ المسيّر، المسلّح بفكر لا يمكن نشره يقتضي الإجابة التالية: لا يمكنني قراءة أو كتابة ما تنتجونه، ولكنّي أتقبّله ناراً محرقة، مخدّراً، تشوّشاً ملغزاً[٤٣].

يستعيد النصّ مكانته، ويتحوّل من أدناه إلى أعلاه، كلّما تراجع المؤلّف أو غاب. ما يهمّ هو الإنتاج دون المنتج، لأنّ الكتاب لا يسبق مؤلّفه الذي لا يعدو أن يكون مجرّد مغذٍّ له. الكتابة محاكاة لحركة حدثت في الماضي لا تعثر لها على أصل. هذا يعني أن دور المؤلف يتعدّى كونه معارضة كتابات بعضها ببعض دون التقيّد بإحداها، وكلماتها التي يستخدمها تعبّر عن نفسها بكلمات أخرى. هذا النصّ الذي يُكتب الآن عند بارت دليل على ذلك، فهو ليس نصّاً أصلياً غير مسبوق، ولا قراءة جديدة مبتكرة، لكتابات أنتجها المؤلف، وهي في حدّ ذاتها معارضة لكتابات سابقة.

يقول بارت في كتابه: **نقد وحقيقة**: «إن النصّ مصنوع من كتابات مضاعفة نتيجة لثقافات متعدّدة تدخل كلها، بعضها مع بعض، في حوار ومحاكاة ساخرة وتعارض»[٤٤]. النصّ، إذن، عند بارت لا يقترن بمؤلفه، بل إنه يدعو إلى إلغاء الكاتب، وحتى يكون هناك مستقبل للكتابة، وكل هذا ثمن لولادة القراءة، فالنّص فضاء لأبعاد متعدّدة تتنازع فيها الكتابات. ويُنظر إلى النصّ عادة على أنّه

---

(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٠.

(٤٣) Barthes, *Roland Barthes*, p. 122.

(٤٤) رولان بارت، «نظرية النص،» ترجمة عبد الله صولة ومنجي الشملي ومحمد القاضي، **حوليات الجامعة التونسية** (تونس)، العدد ٢٧ (١٩٨٨).

سطح الأثر الأدبي، وهو نسيج من الألفاظ المنسّقة في ما بينها تنسيقاً يجعلها تؤسّس معنى ثابتاً.

يقترن النصّ بالكتابة، فهو المنسوج لأن الحروف توحي بالنسيج، فالنصّ من حيث أصل الكلمة في اللغة الفرنسية يعني «النسيج» (Texture). ولطالما ارتبط النصّ تاريخياً بالمؤسسات القضائية والدينية والأدبية والتعليمية. ثمة علاقة عند بارت بين النصّ والعلامة، فالنّص جزء من جهاز مفاهيمي أساسه العلامة. «إنّ مفهوم النصّ يعني ضمنياً أنّ البلاغ المكتوب هو في تركيبه على غرار العلامة، إذ نجد من ناحية الدّال (مادية الحروف، وأَخْذُ بعضها برقاب بعض في ألفاظ وفقرات وفصول)، ونجد من ناحية أخرى المدلول، بصفته معنى في الآن نفسه أصلياً، أُحْدِي الدلالة نهائياً، تحدّده دقّة العلامة التي تحويه. إن العلامة الكلاسيكية وحدة مغلقة، يوقف انغلاقها المعنى، ويمنعه من الارتعاش والازدواج والهذيان؛ وكذا الشأن بالنسبة إلى النّص الكلاسيكي، فهو يغلق الأثر ويشدّه إلى نصّه الحرفي ويعْقِلُه إلى مدلوله»[٤٥].

يرتبط مفهوم النصّ بالحقيقة، فهو إثبات لحقيقة المكتوب، هذه الحقيقة التي دارت معارك من أجلها، انتصاراً لمعنى دون سواه، تلتقي مع العلامة والنّص في تاريخ مشترك من العنف والدماء. هذه الحالة من الاختلاف والصراع يسمّيها بارت «أزمة العلامة»[٤٦]، وليدة اللّسانيات. «فقد عمدت اللسانيات (البنيوية) على نحو غامض (أو جدلي) إلى إقرار مفهوم العلامة (المكوّنة من دال ومدلول) إقراراً علميّاً، ويمكن أن تعتبر اللسانيات تتويجاً لميتافيزيقا المعنى، في حين إنها بهذه الهيمنة قد اضطُرّت القوم إلى زحزحة جهاز الدلالة وتحطيمه وقلبه. فمنذ بلوغ اللسانيات البنيوية أوجها (حوالى عام ١٩٦٠)، أخذ باحثون محدثون أغلبهم ممن نهل من اللّسانيات ذاتها، يصوغون نقداً للعلامة ونظرية جديدة للنصّ (الأدبي كما كان يقال)، فنَجَمَ عن هذا التحوّل في اللّسانيات مظاهر ثلاثة: **أولها** أنّها لما اقتربت من المنطق على أنه لغة «عوّدت الباحث على الاستعاضة عن مقياس الحقيقة بمقياس الصحّة، وأن يلخّص الكلام من رتابة المضمون»[٤٧]. ويتمثّل **ثانيها** في تجاوز التصنيف التقليدي للخطاب، وانتقال قسم بأكمله من الأدب إلى

(٤٥) المصدر نفسه، ص ١٧.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٧٢.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٧٢.

اللّسانيات، وهو ما عرف بالإنشائية. أما **ثالثها** فهو تصوّر دي سوسير لعلم جديد يدرس حياة العلامات داخل الحياة الاجتماعية»[٤٨].

يعرّف بارت النصّ من وجهة سيميولوجية أدبية على أنه الجامع الشكلي للظواهر اللّسانية، وهو بهذه الرؤية الجديدة أقرب إلى البلاغة منه إلى فقه اللغة. ويخلص بارت إلى تحديد نظرية النص ويعتبرها «نقداً لكل كلام على الكلام ومراجعة العلمنة، وهي بذلك تمهّد لظهور تحوّل علمي حقيقي، إذ إن العلوم الإنسانية لم تضع إلى يوم الناس هذا لغتها الخاصة بها موضع شكّ، معتبرة إياها مجرّد آلة أو محض شفافية»[٤٩]. فيعود بارت بذلك إلى التعريف الذي وضعته جوليا كريستيفا لمفهوم النصّ في قولها: «حدّ النص عندنا أنه جهاز للغة يعيد توزيع نظامها، رابطاً بين كلام بلاغي هدفُه الإعلام المباشر، وملفوظات مختلفة متقدمة عليه أو متزامنة معه». ويُستخرج من هذا المفهوم سبعةُ مفاهيم نظرية أساسية هي الممارسة الدالة والإنتاجية والتدلال (Signifiance) والنصّ الظاهر والنصّ المنجب والتناصّ[٥٠].

إن «القراءة» عند بارت هي في حدّ ذاتها ممارسة نصيّة، تتجاوز المقروء بتوليد قراءة متفجّرة لا تتقيّد بموضوع القراءة، بل تعدّل وتضيف وتفكّك تفكيكاً حرِياً بإنشاء نصّ جديد مختلف عن غيره من النصوص. ومن ثمة، فإن بارت يعدم الناقد ليحلّ الكاتب الذي لا وجود لغيره. فكلّ نصّ هو تجاوز لما سبقه؛ إنه ثراء الاختلاف الذي يفجّر نصّاً واحداً إلى نصوص مختلفة، فلو قُرئت لوحة «غارنيكا» (Guernica) لبيكاسو قراءات متعددة، لأنشأت نصوصاً مختلفة عن بعضها البعض، وقد تصل إلى حدّ التعارض مع قراءة ديفينيو (Duvignaud) مثلاً لهذه اللوحة نفسها[٥١]، مما يعني أنّ «الممارسة الدالة» يمكن أن تنشئ نصّاً، إلا أن القراءة ليست ممارسة حرّة، فلها حدود يضبطها التكافؤ بين الكتابة والقراءة، فلا يُقرأُ الأثر القديم من منظور حديث كل الحداثة.

إنّ هذا الإيمان بالقارئ الكاتب الذي ينتج نصاً جديداً أثناء القراءة، لحريّ

---

(٤٨) Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistiques générales* (Paris: Payot, 1972), p. 33.

(٤٩) بارت، «نظرية النص،» ص ٧٥.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٧٦.

(٥١) Jean Duvignaud, «Lecture d'un tableau: L'Exemple de Guernica,» in: Colloque Pierre Francastel, *La Sociologie de l'art et sa vocation interdisciplinaire: L'Œuvre et l'influence de Pierre Francastel*, Bibliothèque Médiations; 134 (Paris: Denoël: Gonthier, 1976), pp. 234-260.

بألا يحصر الكتابة في طائفة ضيّقة من التقنيين، بل يوسّع أطرافها ليتمّ الاعتراف بالهاوي المتمرّس. وهذا قد يُوجدُ في مجتمع متحرّر، لكن لا وجود لنصّ مغلق عند بارت ما دام نصّاً إبداعيّاً، بل هناك نصوص مفتوحة تجعل من الشرح نصاً قائماً بذاته. تلك غاية نظريّة النصّ وهدفها النّهائي الذي ترنو إليه من وراء الممارسة النصيّة. ولأنّ الممارسة النصيّة تتّجه إلى منتج الكتابة أيّاً كان، وليست حكراً على طائفة من التقنيين، فإنّها ليست ملكاً لأحد، أو بالأحرى ليست ملكاً خاصّاً، لأنّ النصّ عنده ليس ثابتاً، فهو يبدأ دائماً مع قارئه، أي كاتبه. كلّ قراءة تجعل المكتوب بداية لا تنتهي، فلا تبلغ كمالها كتابة.

هذا يفضي إلى الحديث عن «لذّة النصّ» عند بارت أو «نص اللذّة»، ذلك أنّ هدم نص بتأليف نص جديد، أي لاسترجاعه بشكل مختلف، هو في حدّ ذاته لذّة. لا تتقيّد اللذّة بقواعد معيّنة، بل لا يمكن تحديدها إلا من خلال ما تنتجه، فهي يمكن أن تقلب النصّ رأساً على عقب، أن تفكّكه، وأن تتعارض معه، لأنّ كلّ نصّ منطوٍ على قابليّة نقضه وعكسه. المقروء بلذّة هو ما كتب ضمن اللذّة، إذ تبحث اللذّة عن مكان الضّياع والصّدع والانكماش، فهذا ما يستهويها قبل العنف والهدم. هناك نظامان للقراءة: قراءة تهتمّ بامتداد النصّ، فتمضي سريعاً وتضيّع أطرافاً من الخطاب. وقراءة متأنّية تزن النصّ وتلتصق به وتورّق المعنى، وهذه القراءة الثانية تناسب النصّ المعاصر، لأنّها تضيئه وتمنحه حقّا في اللذّة: «إنّ نصّ اللذّة هو النصّ الذي يرضي فيملأ، فيهب الغبطة. إنّه النصّ الذي ينحدر من الثّقافة، فلا يحدث قطيعة معها، ويرتبط بممارسة مريحة للقراءة. وأمّا نصّ المتعة: فهو الذي يجعل من الضّياع حالة، وهو الذي يحيل الرّاحة رهقاً، فينسف بذلك الأسس التاريخية والثقافية والنّفسية للقارئ نسفاً. ثمّ يأتي إلى قوّة أذواقه وقيمه وذكرياته، فيجعلها **﴿هباء منثوراً﴾**[٥٢]، وإنّه لا يظلّ به كذلك حتّى تصبح علاقته باللغة أزمة»[٥٣].

---

(٥٢) **القرآن الكريم**، «سورة الفرقان،» الآية ٢٣.

(٥٣) رولان بارت، **لذّة النصّ**، ترجمة منذر العياشي (حلب: مركز الإنماء الحضاري، ١٩٩٢)، ص ٣.

الفصل الرابع

هل يمكن قراءة الظواهر الاجتماعيّة قراءة نصّيّة؟

هل يمكن قراءة الظاهرة الاجتماعية قراءة نصّيّة؟ هل يمكن للاجتماعي أن يولّد نصّاً؟

تبحث سوسيولوجية النصّ عن المجتمع داخل النصّ، في حين تدعو هذه الدّراسة إلى البحث عن النصّ داخل المجتمع. فهي تقلّب المقاربة الأولى رأساً على عقب، فتنزع إلى تحقيق نصّ يمكن أن تنسج خيوطه من معطيات الواقع الاجتماعي، ينزاح عن الأدبي المكتوب، ليبحث في الدلالي الرمزي، وفي المنظومات القيمية والممارسات الاجتماعية. هذه القراءة تظلّ في حاجة إلى استراتيجية بحثية خاصّة، وجهاز مفهومي مختلف.

انحصر النصّ في حدود الأدبي والديني، بالرغم من أنّ مجاله يمكن أن يتعدّى هذه الحدود، فيطال الأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا وعلم التاريخ وعلم النفس الاجتماعي. فمن الظواهر النفسية والاجتماعيّة ما يمكن قراءته كنصّ، أي كنسيج متقن.

النصّ الاجتماعي، إذن، نصّ ممكن، يحتاج إلى قارئ خاصّ، لأنّ فقراته وفواصله ليست مرئيّة، بل مبثوثة في المعيش اليومي، وفي النشاط الممارس. هناك نصوص تسري فينا، لكن أجزاءها متفرّقة تحتاج إلى بناء. ورغم قدم هذه النزعة في توسيع أفق القراءات النصّيّة والخروج بها من دوائرها التقليدية، إلا أنّ التطبيقات العربية ظلّت في معظمها ملتصقة بما هو أدبي في بناء النصّ. أمّا المساهمات الغربية على قلّتها، فتظلّ مغرية ومفيدة في اتجاه البحث عن معايير تميز لمقاربات جديدة في بناء النصّ الاجتماعي.

ولقد سعى فرويد إلى أن يبني نصّه من خلال الأحلام، فحاول أن يعوّض النصّ الملغز (Enigmatique) للأحلام الظاهرة بنصّ واضح للأحلام الكامنة[1].

---

(١) Sigmund Freud, *L'Interprétation des rêves*, traduit par J. Meyerson (Paris: Presses universitaires de France, 1967).

وتناول نيتشه أنظمة القيم لشرح إرادة القوّة[٢]. ولعلّ الأنثروبولوجيا التأويلية، كما نظّر لها كليفور جيرتز، تشكلّ خير سند لهذه النزعة في بناء نصّ خارج المكتوب، خاصّة في مؤلفه: **بالي: تأويل ثقافة**[٣]. أمّا الاهتمام السوسيولوجي بالنصّ، فقد ظلّ لصيقاً بالنصّ الأدبي، مقتصراً على المتميّز منه، كما هو الحال في **الإله الخفي** لغولدمان، وقراءته لمسرح راسين وأفكار باسكال[٤].

أولاً: ما النصّ؟

النصّ في **لسان العرب** مختلف في دلالته ومعناه عن مفهوم النص كما هو متداول في الأدبيات المعاصرة. فالنصّ عند العرب، أصلاً، هو رفع الشيء. يقال: نصّ الحديث، أي رفعه، ومنه المنصّة، وهي ما تظهر عليه العروس لتُرى. ويقال أيضاً: نصصتُ المتاعَ، أي جعلتُ بعضه على بعض، وفي هذا معنى التكديس والعرمة دون التأليف والتنظيم. وهو قول الفقهاء: نصّ القرآن، ونصّ السّنة، ويعنون بذلك ما دلّ ظاهر لفظهما عليه من الأحكام.

وقد يعني النصّ المتن على المعنى النحوي، واقترانه بالرِّفعة ناجم عن اقترانه بالنصّ الديني. فهو من الأجناس الرفيعة، لأنه مرتبط بقداسة النصّ القرآني في مقابل الأجناس الوضعية. لكن العربية أنجبت لفظة تبدو أكثر قدرة على استيعاب المفهوم المعاصر للنصّ، وهي «النسيج»، إذ اتخذت في اتساعها الدلالي. فالنسيج هو الأصل الأول لصناعة أي شيء، وفيه معنى التلاحم والحبك. النسيج في **لسان العرب** هو ضمّ الشيء إلى الشيء، وهو الأصل. ومن أبلغ الصور على عمق هذه اللفظة هو ما يحدث للماء حين ينسجه الريح، فيقال: الريح تنسج الماء، إذا ضربت متنه، فانتسجت له طرائق كالحبك. ويقال أيضاً: أحْكَم الشاعرُ نسيجَ شعره، أي نظمه في النسيج. هكذا، إذن، يبدو لفظ «النسيج» أقرب إلى المعاني المعاصرة للنصّ، ففيه معنى التلاحم والحبك والنظم. أمّا النصّ ودلالته المعجمية القديمة، فهو بعيد عنها لاقترانه بسمو المقدس ورفعته، في مقابل الوضيع من الأجناس.

---

(٢) Frédéric Nietzsche, *La Volonté de puissance*, établi par F. Wursback; traduit par G. Bianquis (Paris: Gallimard, [s. d.]).

(٣) Clifford Geertz, *Bali: Interprétation d'une culture*, traduit de l'anglais par Denise Paulme et Louis E'vrard, bibliothèque des sciences humaines (Paris: Gallimard, 1983).

(٤) Lucien Goldman, *Le Dieu cache* (Paris: Gallimard, 1959), p. 15.

ورغم الوعي بهذا، فإننا سنستعمل لفظ «النصّ»، ونريد به «النسيج». فالنص هو النسيج؛ هكذا عرفه رولان بارت بـ: «نسيج الألفاظ التي يدفع بها في الأثر، وتنظّم تنظيماً يجعلها تولّد معنى ثابتاً يكون مفرداً ما أمكن ذلك»[٥]. وكلمة «النص» تعني في أصلها الفرنسي «النسيج»، ومنها الحياكة وصناعة النسيج. يقول رولان بارت: «إن مفهوم النصّ اقترن تاريخياً بالمؤسسات الدينية والقضائية والأدبية. لكن، هل هذه هي الحدود القصوى للنصّ؟ ألا يمكن أن يتّسع ليشمل النسيج الاجتماعي الرمزي غير المكتوب؟». شكّل النصّ موضوع جهد مفهومي، خاصة من قبل مجموعة «تل كال» (Tel Quel)، ممثلة بالأساس في رولان بارت ودريدا وفيليب سولير وجوليا كريستيفا التي اهتمت بالنصّ لمقاصد إبستيمولوجية. هؤلاء تعاملوا مع النصّ باعتباره إنتاجية (Productivité)، وقد عرّفته كريستيفا على أنه «جهاز عابر لغة (Translinguistique) يعيد توزيع نظامها، مع الربط بين كلام إبلاغي هدفه الإعلام المباشر، وملفوظات مختلفة متقدمة عليه أو متزامنة معه». النصّ، إذن، هو إنتاجية، مما يعني أن علاقته باللغة التي يوضع فيها علاقة توزيعية، ومن ثمّة فهو منجز، من خلال أصناف منطقية ورياضية أكثر منها لسانية صرفة. هذا من جهة، ومن جهة ثانية، هو مناقلة نصوص أو تناصّ: «في فضاء النص تتقاطع وتتحيّد عدة ملفوظات مأخوذة من نصوص أخرى»[٦].

يستخرج بارت من هذا التعريف مجموعة من المفاهيم النظرية الأساسية: الممارسة الدالة والإنتاجية والتدلال (Signifiance)، والنصّ الظاهر، والمنجب، والتناصّ[٧].

فالنصّ ممارسة دالة على معنى دال نسق اختلافي مرتبط بنمطيّة الدلالات، وهو أيضاً إنتاجية يلتقي فيها منتج النصّ بقارئه. فهو يهدم لغة التواصل ليعيد بناء لغة أخرى لا قاع لها ولا سطح. يختلف التدلال عن الدلالة: فالنصّ لا يحيل إلى مدلول واحد أو مدلولات ثابتة، مما يدعو إلى التمييز بين الدلالة التي تنتمي إلى

---

(٥) Roland Barthes, «Théorie du texte,» dans: *Encyclopaedia universalis*, 28 vols. (Paris: Encyclopaedia universalis, 1995), vol. 22, p. 370.

(٦) Julia Kristiva, «Problèmes de la structuration du texte,» dans: *Théorie d'ensemble: Choix*, préf. de Philippe Sollers, tel quel (Paris: Seuil, 1968), p. 299.

(٧) استفدنا في تعريب بعض المصطلحات من قبيل (Signifiance) من الترجمة التي أنجزتها مجموعة من الجامعيين التونسيين، انظر: رولان بارت، «نظرية النص،» ترجمة عبد الله صولة ومنجي الشملي ومحمد القاضي، **حوليات الجامعة التونسية** (تونس)، العدد ٢٧ (١٩٨٨).

المنتَج والملفوظ والتواصل، وبين العمل الدال الذي ينتمي إلى مستوى الإنتاج والتلفّظ والترميز. هذا التمييز هو ما يسمى بـ «التدلال».

في النصّ طبقات تحصرها كريستيفا في ثلاث: طبقة عميقة، وهي الكتابة بما هي إخراج واحتواء للمتمثّل؛ وطبقة وسيطة، وهي التناصّ أو ما تسميه بـ «الجسم المادي» (الذي ينعش الوظيفة السردية)؛ وطبقة سطحية، وهي الكلمات والجمل والقوافي[٨]. تميّز كريستيفا بين النصّ الظاهر، والنصّ المنجب. فالنصّ الظاهر هو «الظاهرة الكلامية كما تتجلى في بنية الملفوظ الحسّي»، أما النصّ المنجب، فهو الحيّز الذي تقع فيه هيكلة النصّ الظاهر. لكن هذا النصّ ظلّ دون إنجاز في أعمال كريستيفا لغموضه وصعوبة إنشائه، لأنه يشير إلى السّياق الاجتماعي بما فيه من قيم وممارسات. فقد يتفق هذا النصّ مع ما ترغب هذه الدراسة في إثارته برؤية منهجية محدّدة. ويوجد نصّ ثالث في تقسيم كريستيفا، هو النصّ الجامع الذي تقوم في أطرافه نصوص أخرى: نصوص الثقافة السابقة، ونصوص الثقافة الراهنة.

وإذا كانت كريستيفا قد اقترحت، نظرياً، نصّاً يحيد عن المكتوب (إشارة إلى النصّ المنجب)، فإن بول ريكور يحصره في ما هو مكتوب، إذ النصّ عنده خطاب تم تثبيته بواسطة الكتابة[٩]. وكل ما تثبته الكتابة، فهو خطاب كان يمكن أن يقال، ولكنه خطاب يُكتب لأنه لا يقال فعلاً. هذا التثبيت يمارس ليقوم مقام الكلام ذاته، أي أنه يحدث في اللحظة التي كان بإمكان الكلام أن يحدث فيها. ويفصل بول ريكور بين فعل القراءة والكتابة، إذ لا تصبح القراءة ممكنة إلا بعد إقصاء الكاتب، فهي تبدأ حينما يتوقف الكاتب عن الإجابة (أي حينما يموت). من هنا، تكمن مهمة القراءة باعتبارها تأويلاً، استناداً إلى سبينوزا، والتأويل يحدث بإقامة القراءة وتأسيسها، ودون ذلك يبقى النصّ «معلقاً في الهواء»، ما لم يقرأ في علاقته بالعالم. فهو ليس مغلقاً على ذاته، بل هو مفتوح على الشيء. وبهذا فقط تكون القراءة التفسيرية ممكنة وقادرة على إنتاج خطاب جديد في ارتباط بالنصّ المقروء. وهو ارتباط بين الخطاب القارئ والخطاب المقروء، يكشف عن قدرة الخطاب على استعادة ذاته بشكل متجدّد، قدرة تمنحه خاصة الانفتاح على الدّوام. والتأويل هو النهاية الحقيقية لهذا الارتباط، ولهذه الاستعادة المتجدّدة.

---

(٨) Julia Kristiva, «Niveaux sémantique d'un texte moderne,» dans: *Théorie d'ensemble: Choix,* pp. 317-325.

(٩) Paul Ricoeur, «Du Texte à l'action: Essais d'hermé-neutique,» dans: Ibid.

وإذا كان نصّ ريكور هو ما تم تثبيته بواسطة الكتابة، فإن بارت يحرّر النصّ من حدود المكتوب لينفرط من عقاله، فيقول: «وفوق ذلك كله، فليس لنا أن نقصر النصّ على المكتوب» (أي على الأدب)[١٠]، لأنّ النصّ عنده ينشأ بتوفر فيض الدال. النصّ ممارسة دالّة عند بارت[١١]، وكل ممارسة دالة يمكن أن تولّد نصاً جديداً، شأن ممارسة الرسم الموسيقي والسينما. فالممارسة هي النصّ عينه. والحديث عن النصّ هو إنتاج لنصّ جديد، فهو لا يتوقف عن الاشتغال، قصد التشتيت دون التجميع. إنه مسرح لإنتاج يتقاطع فيه منتج النصّ وقارئه[١٢]. ويميز بارت بين نوعين من النصوص: ما يمكن كتابته، وما لا يمكن كتابته؛ ما يوجد ضمن ممارسة الكاتب، وما يخرج عنها: هناك الممكن قراءته (Le Lisible)، والممكنة كتابته (Le Scriptible). النوع **الأول** من النصوص يُقرأ دون أن يكون قابلاً للكتابة[١٣]. «أما **الثاني**، فهو، نحن بصدد الكتابة»[١٤]. على أنه يضيف وحدة نصية ثالثة، وهي الممكن قبوله (Le Recevable)، وهو النصّ غير المقروء الذي يعلّق، وهو النصّ المحرق، المنتج باستمرار خارج كل مشاكلة للواقع. هذا النصّ المسلح بفكر لا يمكن نشره، بل يقتضي الإجابة التالية: «لا يمكن قراءة أو كتابة ما تنتجوه، ولكني أتقبله كنار محرقة، كمخدر، كتشوّش ملغز»[١٥].

يختلف النصّ، بالمعنى الحديث للكلمة، عن العمل الأدبي: فهو ليس إنتاجاً أدبياً، بل ممارسة دالة، وليس بنية، بل بنينة، ولا موضوعاً، بل عمل ولعبة. ومن أبجديات اللعبة افتراض قواعد تحكمها، كما بيّن فيتغنشتاين في **لعبة اللغة**. والنصّ ليس مجموعة من العلامات المغلقة موهبة، بمعنى يفترض إيجادها، بل هو جرم من السمات المتحركة. إنه يحرص على الدال دون الدلالة[١٦].

المؤلف عند بارت لا يعدو أن يكون مجرّد مغذّ للكتاب الذي يسبق مؤلفه. فالكتابة محاكاة لحركة حدثت في الماضي لا نعثر لها على أصل. هذا يعني أن دور

(١٠) Barthes, «Théorie du texte,» p. 371.
(١١) المصدر نفسه، ص ٣٧٢.
(١٢) المصدر نفسه، ص ٣٧٢.
(١٣) Roland Barthes, *S/Z* (Paris: Seuil, 1970), p. 9.
(١٤) المصدر نفسه، ص ١٠.
(١٥) Roland Barthes, *Roland Barthes* (Paris: Seuil, 1975), p. 122.
(١٦) المصدر نفسه، ص ١٣.

المؤلف لا يتعدّى مجرد معارضة كتابات بعضها ببعض دون التقيد بإحداها، وأن كلماته التي يستخدمها تعبّر عن نفسها بكلمات أخرى. يقول بارت في **نقد وحقيقة**: «إن النص مصنوع من كتابات مضاعفة نتيجة لثقافات متعددة، يتداخل بعضها مع بعض في حوار ومحاكاة ساخرة»(١٧). فالنصّ، إذن، لا يقترن بمؤلفه، بل إنه يدعو إلى إلغاء الكاتب ويعلن موته، حتى يكون هناك مستقبل للكتابة، وكل هذا ثمن لولادة القراءة. يتحوّل القارئ عند بارت إلى كاتب ما دام قادراً على إنتاج نصّ جديد أثناء القراءة. وبهذا، فإن الكتابة لا تنحصر في مجموعة من التقنيين فقط، بل توجد مكانة، أيضاً، للهاوي المتمرّس، وهذا من خصوصيات المجتمع المتحرّر.

ولأن الممارسة النصّية توسّع أطرافها، فتتجه إلى منتج الكتابة أيّاً كان، وليست حكراً على طائفة من التقنيين، فهي ليست ملكاً لأحد، لأن النصّ يبدأ دائماً مع قارئه، أي كاتبه. كل قراءة تجعل المكتوب بداية لا تنتهي، فلا تبلغ كمالها كتابة، ولا تمامها قراءة. هناك نظامان للقراءة: قراءة تهتم بامتداد النصّ، فتمضي سريعاً، وتضيّع أطرافاً من الخطاب، وقراءة متأنية تزن وتلتصق به وتورّق المعنى. هذه القراءة الثانية تناسب النصّ المعاصر، لأنها تضيئه وتمنحه حقّه في اللّذة.

تحدث لذّة النصّ عند بارت، حينما يهدم نصّاً لتأليف نصّ جديد، أي لاسترجاعه بشكل مختلف، وهذا في حدّ ذاته لذّة. لا تتقيد اللذة بقواعد معينة، بل لا يمكن تحديدها إلا من خلال ما تنتجه، فهي قد تقلب النصّ رأساً على عقب، تفجّره، تشتّته، وتتعارض معه، لأن كل نصّ ينطوي على قابلية نقضه وعكسه. المقروء بلذّة هو ما كتب ضمن اللّذة. تبحث اللّذة عن مكان الضياع والصدع والانكماش: «إنّ نصّ اللذة هو الذي يرضي، فيشبع، ويهب الغبطة. إنه النصّ الذي ينشأ من الثقافة، فلا يحدث قطيعة معها. ويرتبط بممارسة مريحة للقراءة. وأما نصّ المتعة، فهو الذي يجعل من الضياع حالة، ويحوّل الراحة رهقاً (ولعله يصبح مصدر ملل)، فيقوّض بذلك الأسس التاريخية والثقافية والنّفسية للقارئ، ثم يأتي إلى كل أذواقه وقيمه وذكرياته، فيردّها سرابا، ويستمرّ على هذا الحال حتى تصبح علاقته بالغة الأزمة»(١٨).

---

(١٧) Roland Barthes, *Critique et vérité* (Paris: Seuil, 1966), p. 80.

(١٨) Roland Barthes, *Le Plaisir de texte* (Paris: Seuil, 1973), p. 83.

ثانياً: سوسيولوجية النصّ الأدبي

استفادت المقاربة السوسيولوجية للأدب الحديث من مساهمات الشكلانيين الروس، وكذلك مما قدمته المقاربات البنيوية من إضافة خاصة مع باختين وكريستيفا. وتأثرت هذه المقاربة أيضاً بمساهمة أدورنو الذي دعا إلى كشف المعنى الاجتماعي للأشكال الأدبية. برزت اللغة عند هؤلاء وسيطاً أساسياً بين الأدب والمجتمع. وفتحت سوسيولوجية الأدب أبعاداً جديدة تمثلت في البحث عن العناصر الاجتماعية في شكل المنتوج الأدبي. فعوض أن تبحث في البعد الأيديولوجي للنصّ الأدبي، على غرار ما هو سائد في القراءات الماركسية، النقدية للأدب، ركّزت هذه المقاربة على الخلفيات والتأثيرات الاجتماعية في النصوص الأدبية.

تنطلق سوسيولوجية النصّ من سؤال مركزي يتمثل في معرفة الكيفية التي بها يستجيب النصّ الأدبي للمشاكل الاجتماعية والتاريخية في مستوى اللغة[١٩]؟. كان هذا سؤالاً جدالياً تنازعت حوله قراءات مختلفة ضمن مقولة «الانعكاس» في علاقة النصّ بالواقع، ومروراً إلى مقولة «التماثل البنيوي» التي تتجاوز الطابع المباشر والآلي، وتبحث في الوسائط التي تحكم هذه العلاقة، ويجدها غولدمان في **رؤية العالم**، كما استخرجها، مثلاً، من مسرح راسين وأفكار باسكال في **الإله الخفي**. لا يمكن أن نفهم عملاً أدبياً أو فلسفياً، من وجهة غولدمانية، إلا حين ربطه بالسياق الاجتماعي والاقتصادي الذي ظهر فيه[٢٠]. ففي **الإله الخفي** ينطلق غولدمان من فرضية، هي أساس عمله، مفادها أن الظواهر الإنسانية لها دائماً خاصية البنيات الدلالية (Structures significatives). هذه البنيات الدلالية لا يمكن فهمها وتفسيرها إلا في سياق مقاربة بنيوية توليدية.

يربط غولدمان بين الفهم والتفسير في تحديد البنية الدلالية للعمل الأدبي: فوصف الترابط الداخلي للبنية يفضي إلى فهم هذه البنية. أما التفسير، فيسمح بربطها بالبنيات الإجمالية للواقع الاجتماعي. هكذا إذن، تبرز بنيتان، في سياق الفهم والتفسير لهما أهمية خاصة، هما: البنية الدلالية، ورؤية العالم. يقول غولدمان: «الظواهر الإنسانية لها دائماً طابع البنى الدلالية، ووحدها الدراسة

---

(١٩) Pierre Vaclav Zima, *Manuel de sociocritique*, collection connaissance des langues; 16 (Paris: Picard, 1985), p. 118.

(٢٠) Goldman, *Le Dieu cache*, p. 55.

التوليدية تستطيع من بين مختلف الدراسات الأخرى، أن تحقق في الآن نفسه فهماً وتفسيراً لهذه الظواهر»[٢١].

ولعلّ أهمّ دراسة توليدية عربية هي تلك التي أنجزها الطاهر لبيب في **سوسيولوجيا الغزل العربي: الشعر العربي نموذجاً**. وفيها يتناول الإبداع من وجهة سوسيولوجية، متذوّقاً شعر المحبّين العذريين وحكاياتهم، وقارئاً لنصوصهم الإبداعية. فيمسك خفايا بعيدة عنّا، وقريبة منّا، ما كان له أن يمسك بأبعادها، أو ببعض منها، في رأيه، لولا منهجية في القراءة ربطت بين الرؤية العذرية للعالم والبنية الاجتماعية، متجاوزة بذلك ما كان سائداً من قراءات تتّجه إلى الشاعر «شخصيّاً»، ومباشرةً، جاعلة من نصّه بساطاً متحرّكاً لا يؤدي إلا إليه! غير أنه يَعِدُّ الذّهاب إيّاباً، «إذ «يفسّر» النصّ رجوعاً إليه، ممّا يعني أنّه على النّصّ أن يتكيّف مع ما يكون أمكن العثور عليه، نتيجة المطابقة القسريّة، من أخبار مشكوك فيها، ومن روايات ملفّقة، ونوادر تُحكى عن صاحبه: تاريخ الميلاد ومكانه، والحالة المدنية، والدّفاع عن القبيلة، والبسالة التي لا مثيل لها، والمعتقد، صحيحاً كان أم فاسداً، والمغامرة في الحبّ الشقيّ... إلخ. هذا الذهاب والإياب بين الشاعر ونصّه يتمّان انطلاقاً من اعتبار العمل الشعري نتاج ذات فردية»[٢٢]، والحال أنه نتاج وعي جماعي «لمجموعة اجتماعية محدّدة وملموسة، عاشت ظروفاً مادّية خاصّة»[٢٣]. هذا الرّبط بين البنى العقلية لجماعة العذريين، وبنية عالم الأثر الذي أنتجته هذه الجماعة، يستند إلى: «مبدأ بسيط، أن لا يسأله الشّاعر، وإنّما يسأله شعره» صاغه لوسيان غولدمان في بعض أعماله المنجزة. هذه البنيوية التوليدية تتطلّب مسارين معرفيين: مسار «الفهم» وما فيه من تحليل داخل النصّ يحاول الإمساك بالعناصر التي تشدّه، ومسار «التفسير» على معنى معرفة الرجوع إلى المجموعة الاجتماعية التي تمثّل سياق إنتاج النصّ. والرجوع إليها يعني أخذها ضمن الواقع التاريخي «باعتبارها أصلاً للعالم الشعري، وذلك لمعرفة ما دفعها إلى بناء هذا العالم تحديداً، دون غيره»[٢٤].

هكذا يتّم المرور ضمن هذا التمشي المنهجي والنظري من الفهم إلى التفسير،

---

(٢١) المصدر نفسه، ص ١٢١.

(٢٢) الطاهر لبيب، **سوسيولوجيا الغزل العربي: الشعر العذري نموذجاً**، ترجمة المؤلف، علوم إنسانية واجتماعية (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٩)، ص ١٨.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٩.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٦٤.

ربطاً للبنية بسياق إنتاجها. ولقد أمكن لهذا العمل السوسيولوجي أن يبحث في العلاقة الصعبة بين الحبّ والبنى التي أنتجته، فمما هو أساسي أن المرأة التي لا يمكن وصالها وإدراكها في الشعر العذري: «هي رمز دالّ لا يحيل عليها، واقعاً، وإنما يحيل على رؤية جماعية للعالم: رؤية جماعة حرمتها الهامشية من إدراك ما تمكّنت منه، في عهدها، جماعات أخرى»[٢٥]. الحبيبة هنا علامة تتغيّر عمودياً، تبعاً للعصور، وأفقياً، في المجتمع الواحد، تبعاً لأوضاع المجموعة الاجتماعية[٢٦]. ولقد كانت أوضاع بني عذرة تشير إلى هامشية اجتماعية وثقافية، إذ كانوا خارج التصنيف، فلا هم من حضريي الحجاز، ولا من بدوه، وهي هامشية كرّسها الإسلام، فنشأ لديهم ضرب من الهامشية اللغوية قد تكون لها علاقة بهامشيتهم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. تفيد المعلومات التاريخية بأن بني عذرة لم يكن لهم أيّ دور سياسي بارز: «لهذا فإن التحليل الذي اعتمد العوامل الاجتماعية والاقتصادية أفضى بنا إلى رسم هامشية متزايدة: تلك الهامشية التي أنتجها المدّ الواسع للتملّك الأموي، على حساب فئات ريفية تزايد فقرها»[٢٧].

هكذا كشفت التعبيرة العذرية الشاعرة عن هامشية اجتماعية لجماعة محرومة وغاضبة على طريقتها الجمالية. فحرمان العذري من حبيبته يوافقه حرمان اقتصادي وإقصاء سياسي لجماعته الفاقدة لرأس المال وملكية الأرض. فجاءت نصوصهم الشعرية، كأوضاعهم، تعبيرة متجانسة عن حالة من الحرمان الاجتماعي. فالمعجم الشعري للعذريين، بنحوه وعروضه وبلاغته، يبدو في علاقة واضحة مع التهميش بأصنافه المختلفة. إنّهم يستعملون بحور شعرية لها تواتر «وسطي» بين استعمالي الحضر والبدو، وإنتاجية بلاغية منخفضة نسبيّاً: البحور الغنائية في الإنتاج العذري أكثر مما هي عليه في الإنتاج البدوي، وأقل بكثير ممّا هي عليه في الإنتاج الحضري. معنى هذا أن الهامشية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية يمكن سحبها إلى العالم الشعري، لكأن بالتعبيرة الشعرية الجانحة، الجامحة، المتمرّدة على الأغراض المألوفة تعويض لما هو غائب من عدالة ومساواة.

ومن الأعمال التي صارت معروفة في مجال سوسيولوجيّة النصّ الأدبي ما قدّمه بيار زيما (Pièrre V. Zima) من مساهمات.

---

(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٤.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٢٢٧.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٢٠٧.

يرى زيما أن سوسيولوجية النصّ يجب أن تنطلق من مبدأين: **أوّلهما** أن القيم الاجتماعية لا توجد خارج اللغة، **وثانيهما** أن الوحدات القاموسية، الدلالية والنحوية والتركيبية، تمفصل مصالح جماعية، ويمكنها أن تصبح رهانات للصراعات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية[٢٨].

هناك طابع اجتماعي للكلمات، إذ يمكن أن تلخص كلمة واحدة متقابلة مع نقيضتها كل صراع الطبقات أحياناً، كما رأى ميشيل بيشو (Michel Pecheux)، ورغم ما في هذا الرأي من مبالغة، إلا أنه مع ذلك يمكن أن يبيّن إلى أي مدى تعبّر الوحدات القاموسية (Unité lexicales) عن مصالح المجموعة، وحتى عن الصراعات الاجتماعية.

يدعو زيما إلى تقديم الكون الاجتماعي، باعتباره مجموعة لغات جماعية تتوافق مع طبقة أو فئة معينة. فالبرجوازية، مثلاً، تتنازع فيها خطابات مختلفة: ليبرالية، وعلمانية، واشتراكية، ودينية، ممّا يتطلّب ضرورة إضافة الطابع المؤسساتي للّغة إلى طابعها الاجتماعي، ذلك أنّ المجموعات تتحرّك داخل مؤسسات اجتماعية، ومن خلالها.

يعرّف غريماس لغة الجماعة (Sociolecte) على أنّها نوع من اللّغات الحيّة، تُعرف بالتبدّلات السيميائية التي تتعارض في ما بينها (وهو المستوى التعبيري)، وتعرف بإيحائيات اجتماعية ترافقها (وهو المستوى المضموني). وهنا يرى زيما أن اللغة الجماعية ليست مجموعة واحدة، بل يمكن أن تنشأ من تخوم مجموعتين أو طبقتين تجمع بينهما مصالح أو مشاكل مشتركة. فاللّغة، عنده، تبدو ذات طابع اجتماعي تاريخي متغيّر. ولهذا يتحدث عن وضعية سوسيو ـ لغوية.

وفي مؤلفه: **نحو سوسيولوجية النصّ الأدبي**، يقترح زيما، استناداً إلى اللّسانيات والسيميائية المعاصرة، نظرّية يتجلّى فيها المجتمع داخل النصّ، لا تتعامل مع الأعمال الأدبية، وكأنها وثائق تاريخية، بل تهتمّ بها باعتبارها نصوصاً تتحدّث بلغة المجتمع[٢٩]. هكذا ظلّت المقاربة السوسيولوجية للنصّ لصيقة بالعمل الأدبي دون أن تخرج به إلى أفق بحثية أخرى يمكن أن تشمل الظواهر والممارسات الاجتماعية والمنظومات القيمية.

(٢٨) Pierre Vaclas Zima, *Pour une sociologie du texte littéraire*, col. 10-18 (Paris: Union générale d'éditions, 1978), p. 223.

(٢٩) المصدر نفسه، ص١٢١.

ثالثاً: النصّ الاجتماعي

كل ممارسة دالّة عند بارت يمكن أن تولّد نصّاً، لأن النصّ عنده ينبع من توفر فيض الدال[٣٠]. فالفضاء، مثلاً، حسب رأيه، هو فضاء دالّ. يدعونا هذا إلى افتراض نصّيات أخرى تسري في الظواهر الاجتماعية والممارسات اليومية: نصوص اجتماعية أخرى مبثوثة في عاداتنا وتقاليدنا وممارساتنا وفضاءاتنا، مشبعة بالرموز والعلامات. بناء النصّ من داخل المجتمع، فرضية قد تمثل عند تحققها إضافة منهجية مهمة في دراسة ثقافة الحياة اليومية. وهي إمكانية قراءة ما لا يقرأ عادة داخل سياق نصّي، رغم عدم اتساق أجزائه، لغة وكلاماً وصيغاً. لكنّ هذا النصّ الاجتماعي الممكن ليس سهل المنال. فهو ليس نصّاً أدبياً مكتوباً، وليس إبداعاً فنياً، مثل أفكار باسكال التي أمكن لغولدمان في **الإله الخفي** أن يختزل فيها كلّ إشكالية الفلسفة التراجيدية لباسكال. ويختلف كذلك عن النصّ البارتي الذي تساعد الرموز على تفكيكه، كما هو الشأن في اللّباس عموماً أو الموضة بشكل خاص[٣١].

إن هذه القراءة للنصّ، على نقيض ما هو سائد من قراءات، يمكن أن تكون مساهمة متقدمة في فهم العلاقة بين الثقافة والمجتمع. وربما تكون حلاً للجدل السائد، الذي ما يزال متواصلاً حول طبيعة العلاقة بين الفكر والواقع، بدءاً بفكرة الربط المباشر بين عناصر البنى الفوقية ومعطيات البنية التحتية، في القراءات الماركسية التقليدية، وصولاً إلى مقولة «الكتلة التاريخية» في التصوّر الغرامشي، ومروراً بمقولة الوسائط التي قد تتخلل هذه العلاقة. فنحن إزاء نصّ اجتماعي نابض، نابع من المجتمع، تنسج تمفصلاته من الداخل، يتحكّم فيه المجتمع عن ذاته في سياق نصّي اجتماعي يبنيه الباحث، مستخدماً لغة النّاس والدلالات التي يمنحونها لأفعالهم وممارساتهم.

إن مثل هذا النصّ لم ينجز بعد من قبل علماء الاجتماع، لأنهم لم ينفتحوا بقدر كاف على ما هو نصّي، تاركين للمقاربات الأدبية إمكانية الرواج، ولمقاربات أخرى، منها السيميولوجية، إمكانية الاختبار. وقد أضاع ذلك فرصة إثراء نظرية النصّ بمفاهيم سوسيولوجية. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن

---

(٣٠) Roland Barthes, *L'Aventure sémiologique* (Paris: Seuil, 1985), p. 261.

(٣١) Roland Barthes, *Système de la mode*, points; 147 (Paris: Seuil, 1967).

علماء الاجتماع الذين اهتموا بالنصّ - وهم قلّة - اختزلوه في الأدبي دون غيره من مجالات وأنماط الخطاب. ومن أبرز الأمثلة على ذلك ما قدمته بعض المساهمات الماركسية، كما هو الشأن عند كل من غولدمان ولوكاتش، اللذين ركزا على إيجاد التماثل البنيوي بين النصّ والواقع الاجتماعي. هذا في حين إن النص من منظور سوسيولوجي يمكن أن يتّسع وينفتح أكثر ليتناول نصّيات أخرى.

ثمة دراسات قليلة حاولت تجاوز الحدود الأدبية للنص لتخرج به إلى أفق أخرى ظهرت في بعض الأعمال الرائدة لمجموعتي «Tel Quel» و«Communications»، من ذلك ما أنجزته مجموعة من الباحثين حول فضاء السيمنار[٣٢]، في مركز البحوث السيميولسانية بباريس. اختارت هذه المجموعة تحليل الفضاء المعرفي للسيمنار الذي يشرف عليه غريماس أسبوعياً، وعلى مدار عام كامل. ينطلق البحث من فكرة مفادها أن السيمنار يشكّل نسقاً دالاً، ولا يصبح حاملاً للمعنى إلا في ارتباطه بالوضعيات التي يتمّ فيها إنتاج المعرفة. فالمعنى ينتج من الحضور، والقاعة التي يجري فيها السيمنار، ووضع الطاولة، ومكان الكراسي، والنظرة واتجاهها وتوزيعها داخل الفضاء. ويلعب الأفراد دوراً مهماً في هذه السيميائية بما يقومون به من حركات ونظرات. كلّ شيء في السيمنار، بدءاً من غريماس نفسه، مروراً بالقاعة، والمشاركين، كلها تدرس نصّاً، يقرأ مثله بقية النصوص الأخرى. وينبغي الفصل فيه بين ما هو وثيق الصّلة بالسيمنار، وما هو غير ذلك. هذا البحث يعطي مثالاً لإمكانية قراءة الفضاء قراءة نصّية وإمكانية تحويله إلى نسق اجتماعي دالّ.

ومن المحاولات المتقدمة في القراءة النصّية للظواهر الثقافية والاجتماعية، تبرز دراسات الأنثروبولوجي الأمريكي كليفورد جيرتز (Clifford Geertz) التي تستند إلى متن نظري في التحليل يطلق عليه «الأنثروبولوجية التأويلية». تحيل الثقافة عنده إلى نسيج رمزي من العلامات، ومن الدلالات التي يصنعها الإنسان ويعلق فيها. إنها نسق رمزي في إنجاز مطّرد، يُتقاسم ويُنجز بصفة مشتركة. هذا يدعو الباحث إلى ضبط المعارف الكامنة التي يصنعها الفاعلون الاجتماعيون، لإنتاج نشاطهم الممارس والمعيش والتشريع له، لأنّ الفئات الاجتماعية لا تنزع

---

(٣٢) Manar Hammad [et al.], «L'Espace du séminaire,» *Communications*, vol. 27, no. 27 (1977), pp. 28-54.

طبيعياً إلى صياغة وجهات نظرهم صياغة نظرية، بل على الأنثروبولوجي أن يفهم كيف يتصرّف الناس على هذا النحو، وأن يقرأ من خلال الكتفين ما يمكن أن ينسجه الفاعلون من معانٍ (Lire par-dessus les épaules)، حسب عبارة جيرتز.

في مؤلفه: **بالي: تأويل ثقافة**، قدم جيرتز في «لعبة الجحيم» قراءة نصّية لثقافة المجتمع البالي من خلال مشهد نزاع الديكة. فالنّاس ينتسبون وبعمق إلى ديكتهم. نزاع الديكة هو تعبيرة رمزية ينسج فيها «الفرد البالي» ثقافته. وكلمة ديك تحتوي على معان استعارية: الديك رمز الذكورة بامتياز: «فلغة الآداب اليومية تبدو مشبعة، من جهة ذكوريتها، بصور «ديكيّة»» (Imagerie coquericante). وكلمة (Sabung) التي تعني «الدّيك» تحمل معاني استعارية تشير إلى «البطل» و«المحارب» و«الموهوب» و«المرشّح السياسي» والأعزب، ومتيّم النساء، وإلى القضيب. فالفرد المهمّ، ذو الوجاهة الاجتماعية، يُقارنُ بالدّيك[٣٣].

يقضي الإنسان البالي جلّ وقته مع الديكة، يتكلّم إليها، يغذّيها، يعالجها، أو حتى لمجرّد تأملّها، يقيم معها علاقة اجتماعية: «أنا مجنون الديكة، لا نحن كلّنا مجانين الدّيكة». الدّيك تعبيرة رمزية تحيل إلى شكل من أشكال التعريف والانتماء، ولكنّه في المقابل شكل من أشكال التعريف بالضدّ يعبرّ عن الكره والحقد.

كل معركة بين الدّيكة تحمل أيضاً معاني الصراع مع القوى الشرّيرة، مع الشياطين، ولأنّها كذلك فالمعركة تكون مجالاً لتضحية دموية تمتصّ نهم الشياطين المتعطّشة لأكل لحم البشر. ويوم الصمت، عندهم، يمكث فيه الجميع في أماكنهم جالسين بلا حركة، اتقاء لأيّ تقاطع ممكن مع شياطين طردت مؤقتاً من الجحيم. يوم الصمت هذا، يكون متبوعاً بمعارك ضارية بين الديكة (مسموح به رسمياً بهذه المناسبة، وفي ما عدا ذلك تحرّم اللّعبة قانوناً). هكذا تلتقي في هذه المعارك قوى الخير وقوى الشرّ وتتصارع؛ القوّة الخلاّقة لذكورة تستفيق، والقوّة الهدّامة لحيوانيّة متوحّشة انفطرت من عقالها. يتقاطع هذا وذاك ضمن معارك دمويّة من الألم والقسوة والعنف والموت[٣٤]. كل مقابلة أو كلّ نزال يمثّل عالماً في حدّ ذاته، فيها تناسق الدّيكة، فيها الرّهان والمعركة والنتيجة: انتصار مطلق أو هزيمة

---

(٣٣) Geertz, *Bali: Interprétation d'une culture*, p. 172.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٧٥.

مطلقة. وبعدها يكون التفكير فقط في المقابلة القادمة دون تقريع للخاسر، ودونما تثمين لجهد المنتصر وتفوّقه. لا مجال للعودة إلى الوراء، كل الاهتمام ينحصر في ما هو آت. حياتهم بإيقاعها حركة تمرّ بالحاضر لتعانق المستقبل، تتابع خفقات وذبذبات معنى قادم، فهم دائماً يعيشون القادم الذي لا يأتي، وإن أتى فليس فيه إلا القليل.

توجد أخلاق في نزاع الديكة، هذه بعض من قواعدها:

- لا يمكن أن يراهن الفرد ضد فرد آخر من مجموعته نفسها.

- تكون المناصرة، دائماً، لديك القرية التي ينتسب إليها المراهن ضد ديك من قرية أخرى.

- هناك رهان سوسيولوجي في مقابلات الديكة. فالنزاع لا يكون بين ديكين من الخارج أو بين ديكين لا يحظيان بمساندة مجموعة معينة.

هذه بعض صور الشبكة التي ينسجها جيرتز من خلال نزاع الديكة. وهو نزاع يمكن أن يقرأ قراءة نصّية، يتجاوز حدود اللعبة ليتحول إلى براديغم أو نموذج[٣٥]. بهذا ينتهي جيرتز في هذه الدراسة إلى وضع تعريف للثقافة: «تمثل ثقافة شعب ما طائفة من النصوص، تتفرع بدورها إلى طوائف، ويكدّ الأنثروبولوجي في قراءة تطلّ من خلال الكتفين.

هكذا يبدو نزاع الديكة نصّاً اجتماعياً، يحتاج ليُبنَى إلى علم دلالة اجتماعية (Sémantique sociale)، يبحث في مفردات المشاعر، وفي رعشة المجازفة والمهانة التي تلي الخسارة ولذّة الانتصار.

ومن هذه المشاعر، المجسّمة في أمثلة يتكوّن المجتمع ويندمج الأفراد، ففي نزاع الدّيكة عند «البالي» تربية عاطفية وحسّ ومعنى.

يركّز جيرتز جهده على بعد من أبعاد الثقافة، وهو الحسّ المشترك (Le Sens commun). ويتناوله بما هو فكر متعلق، منظّم نسبياً، ومبني تاريخياً، مثله مثل الأسطورة والرسم. ويخضع لمعايير من الأحكام محدّدة تاريخياً، ويمكن التشكيك فيه ومناقشته وتأكيده وتطويره وتشكيله أو حتى تدريسه. الحس المشترك هو عبارة عن نظام ثقافي من صنع البشر الذين هم أيضاً معلّقون به: «فالأشياء هي

---

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٢١٢.

ما صنعتموه أنتم بأنفسكم»[٣٦]. ينصبّ اهتمام جيرتز على هذا البعد باعتباره «ملكة منظمة» عوضاً عن البحث في الأشكال الأوّلية للحياة الدينية عند الأهلين في أستراليا، كما فعل دوركهيم، أو إثبات البعد الديني للطوطمية، كما هو الشأن عند كلود ليفي ستروس. فما يهمه، إذن، هو نسج الثقافة وتمفصلها ضمن نظام[٣٧].

يقترح جيرتز مقاربة جديدة للثقافة، فيراها مستقلّة عن البنية الاجتماعية، وعن سيكولوجية الأفراد. تطوّر كل ثقافة عبر مسارها التاريخي تجانساً داخلياً يحتوي على بعدين: معرفي يعبّر عن رؤية الفاعلين للعالم؛ وعاطفي، أسلوبي، يجسّم أخلاق الناس ومعيشهم اليومي. هذا التصوّر للثقافة الذي يردّها، في بعد من أبعادها، وحدة أسلوبية أو تعبيريّة، هو ما يميّز بحوث كليفورد جيرتز، ويبعدها عن الاتجاهات البنيوية والوظيفية المعاصرة، ولكنّه يقرّب بحوثه، في الوقت نفسه، من التقليد الأمريكي الأنثروبو ـ ثقافي، دون أن يقع في فخّ «الشخصية الأساسية» أو «الخاصية الوطنية» في تعريف الثقافة، إذ هي عنده نسق رمزي في إنجاز مطّرد، متقاسم ومنجز بصورة مشتركة. والفعل الرمزي له طبيعة اجتماعية، على الأنثروبولوجي لبلوغه أن يقرأ «من خلال الكتفين، تأويلاً للاستعمال، وتحليلاً للأفعال الرمزية، بصفتها نصوصاً معيشة. ولا يمكن بلوغ التأويل والإمساك بالمعنى دون «وصف مكثّف يبلغ العمق، ويذهب به بعيداً دخولاً في التفاصيل».

والسيميولوجي عند رولان بارت أيضاً، لا يختزل في اللسان فقط، بل يتعدّاه إلى عوالم دلالية أخرى. ولعل هذا ما يمّيز الأعمال البارتية، وما يؤكد خصوصياتها. فهو يدرس الحقل السيميولوجي بكامل تنوّعه، ويؤسس المعنى مما يبدو ظاهراً عديم المعنى، ويتعدّاه إلى كشف المعنى الكامن في الرسالة. إنه المعنى الإيحائي، الذي قد يوجد حيث لا يُتوقّع وجوده، مبثوثاً في حياتنا الاجتماعية اليومية، وفي المسكوت عنه بموجب بساطته، في مسلّماتنا وبداهاتنا، وفي تصرفاتنا وحركاتنا التلقائية ونظراتنا. ولعل أكثر العلامات تحكّما في تصوراتنا ورؤانا للعالم هي تلك التي تعدّ بداهات غير قابلة للتأويل

(٣٦) Clifford Geertz, *Savoir local, savoir global: Les Lieux du savoir*, traduit par denise Pauline, sociologie d'aujourd'hui (Paris: Presses Universitaires de France, 1986), p. 97.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ١١٨.

والمساءلة. يدرس رولان بارت المشاكل المنهجية المتعلقة بالتحليل السيميولوجي للخطب غير اللّسانية، مثل التغذية واللّباس والصورة. ويضع المبادئ الإجرائية لهذا التحليل، بتناوله المفاهيم الأساسية للّسانيات البنيوية، ويطبقها على أنظمة دلالية مختلفة. لكن السيميولوجيا تكتفي بإعادة تكوين أنساق الدلالة، وقد تبحث في التّمثلات الجماعية، كما فعل بارت دون ربطها بشروطها الاجتماعية. فهي شكلنة وإنتاج للنماذج، حسب كريستيفا[٣٨]، أكثر منها تحليلاً للمحتوى، وهو ما توفره المقاربة السوسيولوجية.

---

(٣٨) Julia Kristiva, «La Sémiologie: Science critique/ou critique de la science,» dans: *Théorie d'ensemble: Choix*, pp. 80-92.

الفصل الخامس

هويّة الشارع التونسي



أولاً: قراءة في استراتيجية التسمية

إنّ البحث في نصيّة الشارع العربي عموماً، والمغاربي أو التونسي بوجه خاص، سواء كان ذلك في منظور سيميائي اجتماعي، أو إلى حدّ ما من منظور سوسيولوجي، بقي بحثاً نادراً، ولكنّه ليس منعدماً. فلقد توقّف البحث إمّا عند دراسة البناء الاجتماعي أو عند دراسة الممارسة الاجتماعية، دون أن يحاول دراسة الرموز التي يتحرّك فيها الناس إلا نادراً. لذلك، فإنّ هذه الدّراسة تنظر إلى الشارع باعتباره فضاء مستثمراً حسب منطق رمزي، أي أنّ الشارع هو بمثابة نصّ موزّع بطريقة تعوزها البراءة، لاإرادية إلى حدّ ما. ومن هنا تكمن رمزيّته. الشارع شاهد على أغلب مظاهر التحوّلات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية، كما يشهد أيضاً على أغلب أحداث التاريخ المرتسمة على جدرانه.

إنّ الشارع ليس ذلك الممر الذي تطأه الأقدام يومياً، بل هو فضاء الحراك البشري في لحظة زمنية معينة، وهو المكتوب والمصوّر، وهو العلامة الإرشادية واللافتة الإشهارية والألوان والأضواء، وهو الجدار بما فيه من هندسة معمارية، توالت عليه الحضارات، وتقاطعت فيه، فخلّفت آثارها فيه، وتركت شواهدها عليه. إنّه صيغة مكثّفة من صيغ تلخيص التاريخ في مدّته الممتدّة. إنه كلّ هذا وذاك. وهو ليس فضاءً ساكناً أبداً، بل هو حيّ متبدّل بتبدل الأنماط والناس، وحسب الظرفيات السياسية والاجتماعية والثقافية. إنّه عالم مليء بالعلامات، حسب عبارة بيرس، بل علامة كبرى تتذرّر إلى علامات غير متناهية.

أن يكون بوسع عالم الاجتماع أن يتناول الأوضاع الاجتماعية عبر النظم والصّيغ اللغوية التي تنشأ وتتداول بين الناس، فذلك ما انبنى عليه هذا البحث، مقولة وخيطاً رابطاً. فالتسمية في الشارع، خلافاً لما قد توحي به، ليست عفوية ولا مجانية. إنّها تتضمّن في نصّيتها رؤى ومنازع أيديولوجية، يتضمّن الاختيار فيها عبر الاستظهار والتغييب، رهانات اجتماعية وسياسية وثقافية ترتبط بسياق المراحل التاريخية التي أنتجتها.

إنّ مسألة التسميات وربط الأسماء بالمسميات ليست مسألة غريبة عن التراث الفكري العربي، ففي **الهوامل والشوامل** يتحدّث ابن مسكويه عن مفعول العادة في الربط بين الأسماء ومسمّياتها، حتّى يكاد يصبح الاسم هو المسمّى، لأنّ ذلك بالطّبع صار له بحكم العادة: «إنّ المعاني تلزمها الأسماء، ويعتادها أهل اللغات على مرّ الأيّام حتّى تصير كأنّها هي، وحتّى يشكّ قوم فيزعمون أنّ الاسم هو المسمّى»(١). لكن قد يحدث أيضاً تنافر بين الاسم والمسمّى، فتكره الأسماء لكراهة ما تدلّ عليه: «فلو أنّك نقلت اسم الفحم إلى الكافور في ما بينك وبين آخر، لكان متى ذكر الفحم تصوّر السواد، ولم يمنعه ما انتقل في ما بينه وبينك إلى مسمّى آخر أبيض طيب الرائحة»(٢). وإطلاق الاسم على المسمّى ليس عملاً عفوياً، اعتباطياً، بل هو ضرب من القصد والإرادة. وقد ذهب إلى ذلك القاضي عبد الجبار في مؤلّفه: **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، إذ يقول: «اعلم أنّ الاسم إنّما يصير اسماً للمسمّى بالقصد، ولولا ذلك لم يكن بأن يكون اسماً له بضرب من القصد»(٣). هناك، إذن، فعل واع وإرادي في عملية التّسمية. وفي **لسان العرب** يجعل الاسم تنويهاً بالدلالة على المعنى، لأنّ المعنى تحت الاسم(٤).

ثانياً: نصّيّة الشارع

ساعدت السيميولوجيا الاجتماعية على تقديم رؤية جديدة للشارع، مفادها أنّ هذا المجال الجغرافي الذي نتحرّك فيه يومياً يكوّن نصاً قابلاً للقراءة، أي الفهم والتفسير. هذه النتيجة تمثّل إضافة منهجية مهمة في دراسة ثقافة الحياة اليومية، وهي إمكانية قراءة ما لا يقرأ عادة داخل سياق نصّي، رغم عدم اتساق أجزائه في الظاهر، لغة وكلاماً وصيغاً.

تنطلق هذه الدراسة من تسميات الأنهج والشوارع والعلامات الإشهارية،

---

(١) علي بن محمد أبو حيّان التوحيدي وأبو علي أحمد بن محمد بن مسكويه، **الهوامل والشوامل: سؤالات أبي حيان التوحيدي لأبي علي مسكويه** (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٥١)، ص ٢٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(٣) أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد عبد الجبار المعتزلي، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، إملاء أبي الحسن عبد الجبار الأسد آبادي؛ إشراف طه حسين، ١٥ ج (القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٦٠-١٩٦٥)، ج ٥: **الفرق غير الإسلامية**، ص ١٦٠ ـ ١٦٢.

(٤) أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب**، ١٥ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٥٥ - ١٩٥٦)، ج ٣، ص ٢١١٠.

ومن الأشكال المعمارية، ومن صور لا رابطة بينها: مفاصل متفرّقة تبدو شتاتاً غير قابل للفهم. لكن القراءة المنهجية المتعمّقة كشفت ما لم يكن متوقّعاً أحياناً. فقد بيّنت أنّ ما قد يبدو اعتباطيّاً هو في الحقيقة نصّ متماسك يمكن قراءته، واستخراج القوانين البنائية التي تضبطه.

إنّ التسميات في الشارع التونسي ليست نصّاً معلّقاً معزولاً عن المجتمع، بل إنها تخترق الخطاب الاجتماعي اليومي، وتنتشر في الفضاء الاجتماعي، حسب منطق تراتبي تصنيفي، ممّا يدعو إلى القول إنّ التسمية هي ظاهرة اجتماعية في وجه من وجوهها، وتمثّل عنصراً من عناصر ثقافة المجموعة. إنّ «محمد الخامس»، و«المنزّه»، و«نلسن مانديلا»، و«باريس»، و«قرطاج»، و«باب البحر»، أو «باب فرنسا»، هي أسماء تعرّف أنهجاً وشوارع وأماكن تونسية، أصبحت بحكم التداول والتكرار جزءاً من نسيج الخطاب اليومي، إلى درجة جعلت الأسماء تنزاح عن معانيها، فتنسى أو تفقد أحياناً دلالتها الاسمية الأصلية، وتبرز الدّلالة الاجتماعية التي أنتجها الاستعمال الجماعي لها. وقد تنزاح التسمية الإدارية ليحلّ محلّها ما اتفق حوله الناس وتداولوه، كأن تعوّض تسمية شارع بورقيبة بـ «L'Avenue» على وجه الاختصار أو الكناية. ولكن يبقى التعويض في كلّ الحالات ذا دلالة ثقافية اجتماعية، إذ هو على الأقل تعويض باللغة الفرنسية.

ثمّة اختلاف بين هذا النصّ وبقية النصوص الأخرى، وموضوع البحث فيه هو تسميات تعرّف فضاءات جغرافية واجتماعية مختلفة، موسومة في الغالب بالواسطة السياسية والتجارية، تبدو لأوّل وهلة أجزاء متفرقة لا رابطة بينها ضمن نصّ مبني. ثمّ إنها في الأغلب تسميات لأموات يحييها الاستعمال الجماعي. والاستعمال ينشئ دلالات سياقية ومجالية متغيّرة. ذلك أنّ إطلاق «ابن خلدون» مثلاً على «حي ابن خلدون»(٥)، في منظومة التسمية في تونس، يدرجه في نصّ سيميائي اجتماعي يزيل عنه اعتباطية العلاقة بين الدال والمدلول ويسند إليه، فيما يسند، رمزية إخراج «الحي» من «الميّت»، إخراج الدياكروني من السكوني، إن جاز القول أو المتغيّر من الثابت. ولعلّ هذه الرمزية التوليدية هي من خصوصيات هذا النصّ من وجهة دلالته التي لم يتناولها البحث بالقدر الكافي حتّى الآن. وهو نصّ يحتاج إلى أدوات بحثية خاصة. فهو ليس نصّاً «بارتياً» تساعد كثافة الرموز

(٥) «حي ابن خلدون» هو من بين الأحياء الشعبية في تونس العاصمة.

على تفكيكه، كما هو الشأن في اللباس عموماً، أو الموضة بوجه خاص، كنظام من المعنى تبنيه العلامات، وليس نصّاً «قولمانياً» حول الإنتاج الأدبي المتميّز في علاقته بالواقع، أي بالمصالح الطبقية والقيم الاجتماعية والوعي الجماعي. إنّه نصّ بين هذا وذاك يعاني صعوبة الربط بين علامته، أي بناء منظوماتها من ناحية، ويعاني صعوبة استخراج الرؤية التي يحملها، التي يجب تحديد علاقتها بالواقع الاجتماعي من ناحية أخرى.

ثالثاً: استراتيجية التّسمية

في تضاعيف التسمية معان ودلالات، وفي مضمونها تاريخٌ ومنطقٌ وطرافة عقلية. ولكن أيضاً «رؤية للعالم». ولقد تطوّرت وظيفة اللغة عند العرب إلى حدّ أنّها أضحت أداة لـ «تغيير العالم» وليس فقط أداة للتعبير عن علاقتهم بالعالم من حولهم: «فكانت أسماء الله الحسنى دليل عمل من أجل إعادة صياغة العلاقات الاجتماعية داخل الشعوب، وبين الأمم، وتطويرها إلى المستوى الذي يمنحها استراتيجية تحقيق هذه الأسماء الحسنى، ليس في القرآن وحده، ولكن في العالم كذلك»[٦]. الأسماء الحسنى بهذا المعنى تشكّل علامات تترابط في ما بينها ضمن نظام متكامل. يشار إلى هذا، فقط، لتأكيد أهمية دراسة التسميات في ما يمكن أن تكشف عنه من معانٍ ودلالات، لأنّ الأسماء رموز ومعان، تتطلّب تشفيفاً وتفكيكاً. ثمّ إنّ «التسمية بحث في المعنى، وقراءة في الدلالة، أي أنّها منهج في الفهم، بما يحمل من إحالات تتطلّب ممارسة ثقافية وتجربة اجتماعية»[٧]. كذلك تكون التسمية في الشارع نظاماً من العلامات والدلالات وتسمح بقراءة نصّيّته، بما تنطوي عليه من أبعاد اجتماعية وسياسية. وهي تفصح عن الرّهانات الكامنة خلف الاختيار: اختيار تسمية دون أخرى، بما في ذلك من إحضار وإقصاء يتمّ عبر استراتيجية اللغة، بما هي نظام اسمي حمّال للدّلالة في تواصله مع المسمّى. فالقراءة في التسمية هي قراءة في نصّ الشارع وكشف لمعانيه المقصودة.

---

(٦) مطاع صفدي، **استراتيجية التسمية: في نظام الأنظمة المعرفية** (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٨٦)، ص ١٩٢.

(٧) محمد أحمد الخضراوي، «سيميائية التسمية: قراءة في الأبعاد الاجتماعية والرمزية للأسماء والأشياء،» **الفكر العربي المعاصر** (مركز الإنماء القومي، بيروت)، العددان ١٠٤ ـ ١٠٥ (١٩٩٨)، ص ٧٧.

١ ـ الشارع . . . سوقاً لغوية

يرى بورديو أنّ علم الاجتماع مدعو بإلحاح إلى الاهتمام بكلّ أشكال الهيمنة التي تمارسها اللسانيات ومفاهيمها على العلوم الاجتماعية، ولا يمكنه أن يتملّص منها إلا إذا تمكّن من تحديد عمليات تكوين الموضوع الذي على أساسه انبنى هذا العلم والشروط الاجتماعية لإنتاج مفاهيمه الأساسية وجريانها[٨]. وفي هذا تأكيد لدور اللغة وأهمية مفاهيمها في ميدان البحث السوسيولوجي، إلى حدّ الاعتبار بأنّ هذا العلم يقف عند حدود ما تسمح به اللغة. وتبقى هيمنة اللغة سارية ما لم يتمكّن علم الاجتماع من إحكام عمليات بناء موضوعه والشروط الاجماعية التي ولّدت مفاهيمه.

يضيف بورديو: «إذ ما كان انتقال النموذج اللساني إلى حقل الإثنولوجيا والسوسيولوجيا سهلاً، فذلك دليل على الأهمية المركزية للسانيات، أي الفلسفة التعقلية التي تجعل من الخطاب موضوع تفكير أكثر منه أداة فعل وسلطة[٩]. وللتمكّن من القطع مع الفلسفة الاجتماعية ينبغي أن نبينّ أنّه إذا كان ممكناً تناول الروابط الاجتماعية وروابط الهيمنة نفسها، باعتبارها تفاعلات رمزية، ينبغي ألا ننسى أنّ روابط الاتّصال كتبادلات لسانية، هي أيضاً روابط للهيمنة الرمزية التي تتحينّ فيها علاقات القوى بين المتكلّم والمجموعات الخاصة. اختصاراً، ينبغي تجاوز الخيار السائد بين الاقتصادوية والثقافوية لفائدة اقتصاد التبادلات الرمزية»[١٠].

اللغة يمكن أن تكون فعلاً موضوع تحليل سوسيولوجي[١١]، أو لعلّه من الضروري أن تكون كذلك. فالنحو يحدّد المعنى جزئيّاً. والتحليل الشامل لدلالة الخطاب لا يمكن إجراؤه إلا ضمن علاقة بـ «السوق» الذي لا يساهم في صنع القيمة الرمزية فقط، بل أيضاً في تحديد معنى الخطاب[١٢]. يقول بورديو في هذا السياق: «ما يجري داخل السوق اللغوية ليست اللغة، بل الخطابات موصوفة أسلوبياً في الوقت ذاته من جهة الإنتاج، حيث إنّ كلّ متكلّم يصنع

---

(٨) Pierre Bourdieu, *Ce que parler veut dire: L'Economie des échange linguistiques* (Paris: A. Fayard, 1982), p. 12.

(٩) المصدر نفسه، ص ١٣.

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٤.

(١١) المصدر نفسه، ص ١٥.

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٨.

لنفسه لغة فردية داخل اللغة المشتركة، ومن جهة التقبّل، بحكم أنّ كل متقبّل يساهم في إنتاج الرسالة التي يدركها ويميّزها وفق ما تسمح به تجربته الذاتية والجماعية».

توجد السوق اللغوية عند بورديو، لمّا ينتج شخص ما خطاباً موجّهاً إلى متلقين قادرين على تقييمه ومنحه سعراً معيّناً. ويضيف: «إنّ السوق اللغوية شيء ملموس جدّاً، ومجرّد جدّاً، في آن واحد. فمن الناحية الواقعية تعتبر السوق وضعية اجتماعية رسمية خاضعة إلى طقوس محدّدة (Ritualisé)، إلى هذا الحد أو ذاك، إنّها بمثابة مجموعة من المتحاورين الذين يشغلون مناصب عليا في سلّم التراتب الاجتماعي. إنّ هناك عدداً من السمات المدركة والمقيّمة بصورة لاواعية توجّه عملية الإنتاج اللغوي. ومن الناحية المجرّدة تعتبر السوق بمثابة نمط معين من القوانين (المتغيّرة) التي تحكم شكل أسعار المنتوجات اللغوية. . . إلخ»(١٣).
مدلول الكفاءة اللغوية يوافقه مدلول الرأسمال الرمزي الذي يشير إلى وجود الربح اللغوي. يعني بهذا، أنّ هناك أفراداً لهم حق القول بصرف النظر عمّا يقولون. وهي وضعية علاقات القوى اللغوية التي يجوز فيها القول دون النظر إلى وظيفته، أي تحقيق التواصل. إنّها، حسب بورديو، «الحالات التي يكون فيها للمتكلّم المرخّص له سلطة كبيرة، التي تمكنه فيها المؤسسة، وقوانين السوق، وكلّ الفضاء الاجتماعي، من أن يتكلّم دون أن يقول شيئاً»(١٤). يخلص بورديو إلى أنّ كلّ عمليات التواصل اللغوي هي أنواع من الأسواق الصغرى التي تبقى دوماً تحت رحمة البنايات الإجمالية (Structures globales)(١٥).

٢ ـ التسمية. . . رهاناً

ما نريد أن نصل إليه من خلال هذا العرض لبعض أفكار بورديو هو المثال الذي أورده في ما يتعلّق بوضعية الصراعات الوطنية، حيث تكون اللغة رهاناً؛ علاقة تبعية واضحة بين آليات الهيمنة السياسية، وآليات تشكّل الأسعار اللغوية المتميزة لوضعية اجتماعية محدّدة. فالصّراعات الدائرة بين الناطقين بالفرنسية والناطقين بالعربية في عدد من الدول التي كانت تخضع للاستعمار الفرنسي سابقاً، يكون لها دوماً، إذن، بعد اقتصادي، أي أنّ المالكين لكفاءة معيّنة

---

(١٣) المصدر نفسه، ص ٢٠.
(١٤) المصدر نفسه، ص ٢١.
(١٥) المصدر نفسه، ص ٣٠.

يدافعون عن قيمتهم الخاصة كمنتجين لغويين من خلال الدّفاع عن سوق معينة تلائم منتوجاتهم اللغوية الخاصة(١٦).

فكرة اللغة الرّهان التي يشير إليها بورديو في ما يتعلّق بوضعيّة الصّراعات الوطنية تتقاطع مع ما ترغب هذه الدّراسة في إبرازه من فكرة، مفادها أنّ تسميات الأنهج والشوارع التونسية ليست مجرّد فعلٍ اعتباطيٍّ، بل هي خيار خلفه رهانات سياسية واجتماعية وثقافية، وحتى اقتصادية.

يرى بورديو أنّ علم الاجتماع معنيّ بالاهتمام بالوقائع الاجتماعية التي تحمل أسماء أعلام وأسماء عامّة، وفي مؤلفه: **ماذا يعني القول؟**، يسعى إلى تفسير الوضعيات الاجتماعية وممثلي الجماعات بواسطة الصيغ اللغوية التي يستعملونها، ولكنّه لا يجد في التسمية حلاً لمشكلة المسمّى، إذا لم تفهم في سياق الظروف الاجتماعية التي أنتجتها، ويقول في ذلك: «يتعينّ على علم الاجتماع أن يأخذ بعين الاعتبار العمليات الاجتماعية في التسمية. . . حتى لا يفوته إدراك المنطق والضرورة اللذين رافقا فعل التسمية. وينبغي على علم الاجتماع أيضاً أن «يتفحّص بعمق، الجانب الذي يرجع إلى الكلمات في عملية بناء الموضوعات الاجتماعية، وتأثير صراع التصنيفات، الذي هو انعكاس وبعد لكلّ صراع للطبقات في إنشاء الفئات، اعتباراً من فئات الأعمار، إلى فئات الأجناس أو الطبقات الاجتماعية، وكذلك العشائر والأقوام والأمم»(١٧).

بديهي، إذن، أنّ التفسير السوسيولوجي يظلّ مفيداً في مثل هذا السياق، بما أنّ موضوع الاهتمام هو الشارع باعتباره نصّاً من التسميات والعناوين، ولكنّه نصّ جديد، ليس كغيره من النصوص، نصّ ترتبط لغته بنسق منتظم لا يعادله في انسجامه إلا انتظام المؤسّسة المكلّفة بإنتاجه وإعادة إنتاجه. أصبحت هذه اللغة بحكم الاستعمال الاجتماعي وتكرار تداولها لغة الناس، يستعملونها في خطابهم اليومي، فتخترق نسيجهم الاجتماعي، وتتشكّل فيه حتّى تُضحى مكوّناً من مكوّناته، فتكتسب شرعيّتها، حتّى لكأنّها في ظاهر الأمر صادرة عنهم، ونابعة من واقعهم، مع أنّها ليست كذلك، بل هي لغة السلطة التي لا تستطيع أن تحكم وتأمر إلا بمساعدة من تحكمهم، أي بفضل مساهمة الآليات

(١٦) المصدر نفسه، ص ٣٢.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٢٧.

الاجتماعية القادرة على تحقيق ذلك التواطؤ الذي يقوم على الجهالة، وهو مصدر لكلّ سلطة[18].

هذه اللغة، يتخفّى خلفها خطاب سياسي ذو مضامين اجتماعية وثقافية. وهو خطاب له بدوره سلطته التي تنتج وتراقب الإنتاج، وتنتقي وتنظم وتعيد الإنتاج والتوزيع، وذلك للحد من سلطته ومخاطره. هكذا تتمّ عمليّات الحضور والاستبعاد، الاستحضار والتغييب، الاعتراف والمنع. وأكثر الإجراءات بداهة هو المنع، منع ما لا يتوافق مع الخطاب السائد في لحظة معينة. وهكذا يستحضر نصّ الشارع ويغيّب، ينتقي ويضيف، يحذف ويعوّض. وبالإقصاء يثبت من جديد. وفيه ما لا يجوز إحضاره، وما يحبّذ حضوره، حسب الطقوس الخاصة بالظرف السياسي.

تلك هي لغة الشارع المكتوبة بما هي نصٌّ، يعطي حق الامتياز لعلم ويمنحه خصوصية الوجود، ويمنعه عن آخر لينسجم مع المنطق السياسي السائد. ولكنّه أيضاً يُعدَّل باستمرار بالحذف أو بالإضافة. إنّه نصّ غير محايد، بما يمتلكه من سلطة نافذة وفعّالة. وهو في ظاهره شيء بسيط، ولكن المتعمّق في نسيجه المعقّد يكتشف أنّه عالم مليء بالرموز والدلالات والعلامات، لكأن الواقف عنده، المتعمّق في أغواره، يتفحّص كتاباً. وهو لا يترجم فقط منطق الأنظمة المسيطرة والصراعات التي عاشتها، بل هو في حدّ ذاته موضوع الصراع وأداته في آن، أو لعلّه في نهاية الأمر السلطة التي يسعى إلى الاستيلاء عليها.

في هذا الخطاب، إذن، تغييب وإقصاء، وكذا في اللغة حضور ومثول، إظهار وإيصال، ولكن أيضاً تحييد وتغييب. وقد يتحوّل فيها الغياب إلى الحضور من خلال الكشف والحفر والتفكيك حين التساؤل عن الغائب. خلف الحاضر اللغوي يقبع المسكوت عنه، الذي لم يجد سبيلاً لبلوغ السطح بفعل الرقابة.

فتسمية الشارع بهذا العلم دون غيره عملية إخفاء ومواراة. على أنّ لحظة الغياب يمكن أن تتحوّل إلى لحظة مكاشفة، كما هو الحال في تسمية نهج ما بـ «شارل دي غول» عوضاً عن «صالح بن يوسف»، على سبيل المثال.

هكذا، يمكن البحث في جدلية الغياب والحضور من ظهور خطاب كان

---

(١٨) المصدر نفسه، ص ٤٢.

خفيّاً، على أنقاض آخر. فوراء هذا الخطاب إبستيميته، أي استراتيجيته الحقيقية في مرحلة تاريخية محدّدة. ولكل خطاب إبستيمية تحدّده ونظام يرسمه. وليس الخطاب «وعياً يتّخذ من اللغة مظهره الخارجي. ليس لساناً وذاتاً تتكلّمه، وإنّما هو ممارسة لها أشكالها الخاصة من الارتباط والتتالي»(١٩).

النصّ يفضح نفسه، فما حضر فيه كان شاهداً على الغائب، لذلك صيّره مُغيّباً. فلا يستوعبه إلا في اللحظات التاريخية المضادّة للسائد أو التي تريد لذاتها منطقاً جديداً يميّزها من اللحظة السابقة. يبيّن مطاع صفدي في مقاله «الانبناء للمجهول، الانبناء للمغيوب» كيف يصير الغائب معلوماً، والمعلوم مجهولاً، من خلال المثال الصوفي، فيصبح الغيب هو الذي يسمّي الأشياء ضمن «استراتيجية التسمية» القائمة أساساً على تجهيل المعلوم بتصييره «مغيوباً»(٢٠).

إنّ مقولة «ردّ الاعتبار» هي في حدّ ذاتها سعي إلى بناء مشروعية سياسية تعتمد على استحضار الغائب، وما كان مسكوتاً عنه في الخطاب السياسي السابق، «ردّ الاعتبار لأهل الاعتبار» هو بعد شعاري قائم على أساس نقض ما سبق من خطاب وتشريع استراتيجية جديدة أساسها تثبيت ما كان «منفياً». هذا الجدال والحوار تترجمه التسميات. ولا يتعلّق الأمر بخلق أسماء جديدة، بل بتكرار النطق بأسماء منع التعاطي معها لفترة ما. فإذا توقّفنا عند الفترة البورقيبية لوجدنا أنّ الأسماء التي كانت حاضرة بقوّة هي أسماء الجماعة التي كانت تشكّل أعلام الحزب الدستوري الجديد، ممّن انشقوا عن الحزب الحرّ الدستوري القديم، وأيّدوا في فترة لاحقة مبدأ التفاوض مع المستعمر الفرنسي. وأبرز من غاب عنها من الأعلام هم الذين يشكّلون الثلاثي: الشيخ عبد العزيز الثعالبي، وصالح بن يوسف، والطّاهر بن عمّار.

٣ ـ التعريف بالترقيم

تقطع تسمية الأنهج والشوارع في الأحياء الشعبية المحدثة قريباً من التاريخ، إذ نادراً ما نعثر على تسمية تستبطن كثافة وعمقاً تاريخياً. هذا بالإضافة إلى أنّ بعض الأحياء الأخرى تعرف فيها الأنهج بأرقام باهتة، يغيب فيها أي مؤشّر

(١٩) Michel Foucault, *Archéologie du savoir* (Paris: Gallimard, 1969), p. 220.

(٢٠) صفدي، **استراتيجية التسمية: في نظام الأنظمة المعرفية**، ص ٢٨.

للهوية والتاريخ. وهي مسألة مهمة يفترض التنبّه إلى ما فيها من طمس وتسطيح للذاكرة، لأنّ هذه الأرقام هي بمثابة التحوّل من المناطق المحظوظة إلى المناطق الهامشية. وفي ذلك نوع من الرؤية إلى هؤلاء الناس الذين هم، من وجهة نظر المسمّى، مجموعات ليست لها الحاجة الثقافية إلى أن تسمّى، ولأن تسمّي نفسها بما يعكس آمالها. فلا تعطى لها الفرصة في أن تسمّي نفسها. ثمّة، إذن، فكرة خفاء الاسم (L'Anonymat)، إزاء ما هو شعبي من جهة، والتعيين ورفعة الاسم لما هو نخبوي من جهة أخرى.

رابعاً: هوية الشارع

كيف يحول الشارع بنية ذهنية كاملة وتصوّراً للتاريخ، وينقل نقاشاً واسعاً حول الهوية التاريخية للتونسي؟ نسعى هنا إلى رسم ملامح الهوية في تونس من خلال قراءة تسميات الأنهج والشوارع والفضاءات في تونس العاصمة.

تبدو التسمية لأوّل وهلة فعلاً عضوياً فارغاً من المعنى، إلا أنّ القراءة المعمّقة لمدوّنتها قد تكشف مفاجآت لم يكن يتوقّعها الباحث. فأبعاد الشخصية التونسية، وما أثير حولها من نقاش، يمكن تحديدها من خلال هذا النصّ من التسميات. فالمسمّي حين قيامه بهذه العملية لا يتصرّف وفقاً لقانون المصادفة، بل إنّ في اختياره رهاناً ومقصداً، وإن في إثباته لهذا العلم نفياً لغيره. هذه الخيارات التي تستحضر وتُقصي، هي في نهاية الأمر، رهانات سياسية ترسم بطريقتها العناصر الأساسية المكوّنة للهويّة التاريخية للتونسي. ولعلّه من المهم إثبات أنّ انتقاء التسميات في الشارع التونسي يمثّل، وبشكل متجانس، خطاب الهوية في تونس. وكأنّ الشارع يأخذ بعين الاعتبار النظرة التي يمتلكها السياسي عن الذات في قيامه بعملية الإقصاء الكليّ لما لا يتوافق مع رؤيته، واجتثاثه للرموز التي لا تتّفق مع أيديولوجيته، وفي ترسيخه لرموز يراها تتناسب مع رؤيته.

١ ـ الوطني ومنزع الاستقلال بالدعوة

يرتب الشارع الأحد عشر اسماً الأكثر حضوراً في النصّ، من حيث تكرارها وأهمية انتشارها في الفضاء على النحو التالي: الحبيب بورقيبة، قرطاج، خير الدّين باشا، ابن خلدون، المنجي سليم، يوغرطة، الطاهر الحدّاد، الحبيب ثامر، الإمام ابن حنبل، عقبة بن نافع، حنبعل.

يتصدّر بورقيبة، كما هو واضح من خلال هذا الترتيب، قائمة الأعلام والأماكن بكثافة حضوره في النصّ، تليه مباشرة قرطاج. وفي هذا الترتيب دلالة ومعنى، إذ يشير إلى الجذور القرطاجية لتونس من وجهة نظر أيديولوجية الطبقة الحاكمة خلال الفترة البورقيبية. فلقد حرص الخطاب السياسي على تأكيد البعد القرطاجني لتونس في ضبطه لمقوّمات الشخصية التونسية وتفاخره بعمق مرجعيته الحضارية القرطاجية. وليس من باب الصدفة أن يكون رمزاً من رموز السيادة، بل لعلّه أهمّها على الإطلاق بضاحية قرطاج (وكذلك كان الأمر بالنسبة إلى المصريين الذين جعلوا من الامتداد التاريخي الفرعوني المرجع الأوّل لحضارتهم).

عبّر الخطاب السياسي التونسي عن هذا الامتداد القرطاجي، مستخدماً عبارات من نوع «الأجداد القرطاجيون»[٢١]. وقد كان بورقيبة يعرّف نفسه بـ «يوغرطة الذي نجح»[٢٢]. وهذا يؤكّد أهمية حضور النموذج القرطاجي في الفكر السياسي التونسي خلال هذه المرحلة. النموذج القيادي الذي كان يتّبعه بورقيبة كان يوغرطة[٢٣]. وفي هذا اختيار للنموذج السياسي والحضاري لتونس الممتدّة حضارتها إلى ما قبل العروبة والإسلام، لتصل إلى حدود القرن الأوّل قبل الميلاد. وفيه بحث عن أصول تاريخية ممتدّة لـ «الهوية الثقافية التونسية»، هي أبعد زمناً من الإسلام، لأنّ الإسلام كدين لم يستطع أن يوحّد القوميات في أمة واحدة. ولم تكن الخلافة الأموية أو العباسية إلا مجرّد هيمنة للعنصر العربي[٢٤]، هيمنة لا يمكن أن تترادف مع مقولة «التحكّم في المصير»، التي هي تحيين حداثي لما أطلق عليه ابن خلدون في خصوص البربر «الاستقلال بالدعوى». إنّ مقولة التحكّم في المصير هي دعوة إلى الاستقلال، تستدعي جهداً في إثبات عناصر الاختلاف والخصوصية التي تميّز تونس كهوية تاريخية لها بناؤها الذاتي المتزامن

---

(٢١) البشير بن سلامة، **اللغة العربية ومشاكل الكتابة** (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٧١)، ص ١٤٣.

(٢٢) يقول بورقيبة في هذا: «إنّ يوغرطة كان النجاح حليفه، لكن هذا النجاح استوجب ليتحقق مرور عهد طويل لا يقل عن ألفي سنة»، ورد في: الحبيب بورقيبة، **حياتي وآرائي وجهادي: سلسلة محاضرات ألقاها الحبيب بورقيبة أمام طلبة معهد الصحافة وعلوم الأخبار حول تاريخ الحركة الوطنية** (تونس: شركة فنون الرسم والنشر والصحافة، ١٩٨٤)، ص ٢٩١.

(٢٣) يوغرطة قائد بربري نصّبه الرومان على مدينة شيدوها على أطلال مدينة قرطاجنّة. ولمّا تغلّب هذا الأمير على أجواره من الأمراء البربر شقّ عصا الطاعة في وجه الرومان، ودارت بينهما حروب انتصر في أولها يوغرطة، ثمّ التجأ أخيراً لمّا ضعف إلى أحد أقاربه بالمغرب. ولكن هذا الأخير سلّمه للرومان خوفاً من جيوشهم فسجنوه إلى أن مات جوعاً وعطشاً سنة ١٠٦ قبل الميلاد.

(٢٤) البشير بن سلامة، «الإسلام والوطنية،» **الفكر** (شباط/فبراير ١٩٦٩).

وتنقيتها من الدخيل، غربياً كان أو عربياً. ومن ثمّة نشطت عدّة مفاهيم تبرّر ما سمّي بالتحكّم في المصير، مثل: «التونسة»، و«الذاتية التونسية»، و«النعرة الوطنية»، والحفر التاريخي في «المقوّمات» أو «المشخّصات».

من الأسماء التي يذكرها النصّ مرّة واحدة ولا تتكرّر فيه: عقبة ابن نافع، وحسّان بن النعمان، والخلفاء الراشدون. وهي أعلام ترمز إلى البعد العربي الإسلامي، ولكنّه يظهر كبعد تكميلي، وليس كمكوّن أساسي لهذه الهوية. فهو مدرك ضمن خصوصية تاريخية أو بالأحرى إشكالية ذاتية، ممّا يعني أنّ طريقة إدماج هذا البعد ضمن رؤية للعالم يصبح معياراً اختلافياً[٢٥]. البعد العربي الإسلامي بحضوره المحتشم في النصّ جاء ليؤكّد خصوصية هذه الهوية، فيصبح جزء منها مكمّلاً لا مستوعباً. تتعدّد أبعاد هذه الهوية، إذن، وتمتدّ لتواجه الآخر الغربي والعربي. تلتقي هذه الفكرة مع ما ذكره الطاهر لبيب في سياق آخر: «الخطاب السّائد حول المغرب العربي مسكون بالخصوصية. هذه الخصوصية تحوّلت من بديهية علمية إلى معقل أيديولوجي سياسي، يتجوّل المغربي بين شرفاته ليرى منها أبعاد مغربه تتعدّد، تمتدّ أو تتقلّص، وليواجه الآخر غرباً وشرقاً. وهي تعني تميّزاً عربيّاً من الغرب، ومغربياً من العرب»[٢٦].

إنّ خصوصية «الهوية التونسية» والطابع الاختلافي لـ «المشخصات» أو «المقوّمات» هي التي تعطي شرعية «التحكّم في المصير» أو «الاستقلال بالدعوة» لما هو خاص ـ حسب العبارة الخلدونية. يقتضي هذا البحث في ما هو «تونسي قبل كلّ شيء»[٢٧]، والمطالبة بحق الاختلاف. فجاءت الدعوة إلى الاهتمام بـ «الأدب الجاهلي التونسي»، أي «الأدب الذي كانت تزخر به مدينة قرطاج في جاهليتها قبل انتشار الإسلام...»[٢٨]، بإبراز أصالة هذا الأدب الذي هو جزء من «أجدادنا اللاتينيين»، على حدّ تعبير البشير بن سلامة.

---

(٢٥) يحلّل الطاهر لبيب في مقال «Identité et expression en Tunisie» المفاهيم المستخدمة في الخطاب السياسي التونسي في فهمه لمسألة الهوية في تونس ومقوّمات ما سمي بالشخصية التونسية، انظر: محمد كرو، **محاضرات ملتقى الذاتية الثقافية والضمير القومي**، سلسلة علم الاجتماع (تونس: مركز الدراسات والأبحاث للجامعة التونسية، ١٩٧٥)، ص ١٦١.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ١٦١.

(٢٧) الطاهر لبيب، «المغرب العربي بين وحدة الخصوصية وخصوصية الوحدة،» ورقة قدمت إلى: **وحدة المغرب العربي** (ندوة) (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)، ص ٨١.

(٢٨) بن سلامة، **اللغة العربية ومشاكل الكتابة**، ص ١٥٧.

تساهم التسمية في الشارع التونسي في هذا الجدل الثقافي، وتؤكّد بدورها مثل هذه التوجّهات والرؤى. فالأمير البربري يوغرطة يحضر في تسمية الأنهج والشوارع، كما يحضر في الخطاب السياسي البورقيبي. فلا يكتفي المسمّي باستحضاره في تسمية «النهج»، بل أيضاً في تسمية الشارع. ومعلوم أنّ إطلاق اسم على الشارع عوضاً عن النهج هو معيار مفاضلة وتبجيل وعلامة دالة على ما يحظى به هذا «العَلَم» من مكانة ووزن لدى المسمّي. وفي هذه الخطوة نوع من الولاء لهذا «العَلَم» واعتراف بجليل أعماله، لكن في ذلك أيضاً رغبة في الانتماء وتعريف للذات.

٢ ـ الانتماء المغاربي

يستحضر نصّ الشارع التونسي الأعلام المغاربية التي تلتقي حول مقولة «الأمة» بمعناها القطري، حتّى إذا كانت منطلقاتها سلفية، كما هو الشأن في مثال عبد الحميد بن باديس، الذي هو من بين الأعلام الجزائرية النادرة المعتمدة في التسمية.

تبدو أعلام المغرب الأقصى أكثر بروزاً في النصّ من الأعلام الجزائرية، وأهمّها غلال الفاسي، وعبد الكبير الخطيبي، وخاصّة محمد الخامس الذي يحظى بمكانة متميّزة، إذ يسند إلى هذا العَلَم شارعان أصبح أحدهما يمثّل معْلَماً من «معالم الطريق» التونسية، لاتساعه وكثرة استعماله وتداوله بين الناس. فهو من بين الأعلام الذين يعتبرهم بورقيبة زعماء، مثل النحاس باشا، وكمال أتاتورك. يعود ذلك إلى التقاطعات السياسية بين بورقيبة ومحمد الخامس، خاصّة في النظرة إلى الاستقلال، والموقف من مسألة المغرب العربي، وقبول مبدأ التفاوض مع فرنسا.

أمّا الأعلام الجزائريّون، فهم ممثّلون خاصّة في «الأمير عبد القادر الجزائري» وأعلام أخرى لا ترد إلا مرّة واحدة في النصّ، على أنّ نصّ المدونة لا يتحاشى اعتماد الأماكن الجغرافية الجزائرية وتكرارها، كما في مثل «وهران»، لأنّ الجغرافيا لا تثير من الانحياز وقابلية التأويل ما تثيره تسميات الأعلام، بما قد تفصح عنه من دلالة ومعنى وعمق تاريخي، ممّا قد يعني أنّ العلاقات التونسية الجزائرية يحدّدها بدرجة أولى الامتداد الجغرافي أكثر ممّا يحكمها التقاطع الحضاري والسياسي.

أمّا موريتانيا وليبيا، فهما أقلّ حضوراً في نصّ التسمية في الشارع،

بل لا أثر لأي عَلَم من هذين البلدين باستثناء عمر المختار من ليبيا.

٣ ـ الانتماء العربي

يمتدّ البعد العربي في الشارع التونسي، ويتراجع، حسب الفترات الزمنية. فالقرن السادس ميلادي ـ الأوّل للهجرة ـ هو أكثر القرون إنتاجاً للتسمية، يليه مباشرة القرن العاشر الميلادي، أي الرّابع للهجرة، ليتراجع بعد ذلك حضور المرجعية العربية في الشارع التونسي إلى أقصاها، بدءاً من القرن الثاني عشر إلى القرن السابع عشر الميلاديين، وهي الفترة التي عُرفت عند العرب بعصور الانحطاط.

ثمّة عوامل عدّة صالحت بين الشارع التونسي وبعده العربي، منها تراجع المدّ القومي العربي الذي لم يعد يشكّل خطورة على الأنظمة ذات الأيديولوجيات القطرية، خاصّة بعد وفاة جمال عبد الناصر عام ١٩٧٠.

لا يستحضر الشارع التونسي إلا نادراً زعماء التحرّر العربي، فلا يتذكّر النصّ بعض الزعامات العربية. ومن ثمّة يمكن الاستنتاج بأنّ حركات التحرّر هي التي قسّمت التسمية في اتّجاه تأكيد الخصوصية. وحتّى هذه الزعامات التي يعترف بها نصّ الشارع، رغم بعدها الجدالي، فهي موجودة كنوع من التدارك السياسي لفكرة كانت مصدر توتّر واختلاف، فأصبحت بعد توهّجها فكرة مسالمة فقدت بريقها وخطورتها السياسية، أو أنّها أضحت بداهة لا تثير من المخاوف والجدال ما كانت تحدثه في السابق. فلا ضرر من استحضارها الآن بعد أن تمكّنت الدولة الوطنية الناشئة من تدعيم أركانها وتثبيت أسسها.

لم يُعتمد جمال عبد الناصر في التسمية إلا بعد وفاته عام ١٩٧٠[٢٩]، بينما تولّت أم كلثوم بنفسها تدشين النهج الذي يحمل اسمها، إثر زيارتها لتونس عام ١٩٦٨. وهي بذلك تسبق جمال عبد الناصر بسنتين، وتعتمد في التسمية وهي ما تزال على قيد الحياة. لقد كان بورقيبة واعياً بأهمية التسمية في الأنهج والشوارع، فيتدخل باقتراح أسماء وحذف أخرى، لذلك كانت المجالس البلدية تراعي مزاجه واختياره، فغيّبت التسمية البعد العربي، خاصّة خلال الفترات الأولى لنشأة الدولة الوطنية، أي بُعيد الاستقلال والستينيات.

---

(٢٩) محضر جلسة اجتماع المجلس البلدي المؤرخ في ٢٨ أيلول/ سبتمبر ١٩٧٠، أي إثر وفاة جمال عبد الناصر بأربع عشرة سنة.

٤ ـ الآخرون

تنظر الجغرافية التونسية إلى «الآخر» نظرة اختلافية؛ ففي حين ينغلق عليه سور المدينة العتيقة بما في داخلها من أنهج وممرّات تستنكف عن استيعاب الاسم الغربي أو الشرقي، مكتفية بذاتها، فإنّ «باب البحر»، تلك المدينة التي شيّدت زمن الاستعمار الفرنسي، ينفتح على مصراعيه لتقبّل رموز الثقافة الغربية أساساً، والأوروبية الشرقية في مستوى ثان. ويجدر التذكير هنا بأنّ «باب البحر» كان حسب التسمية الاستعمارية «باب فرنسا» (Porte de France). وبهذا، فإنّ الانفتاح على الغرب هو المطلوب في نهاية الأمر، وهذا حصراً في فضاء باب البحر انفتاح على فرنسا، أو على الأقل انفتاح تحدده الوجهة الفرنسية. فبصرف النظر عن تسميات المدن والبلدان، فإنّ الأعلام الحاضرة في الشارع هي بدرجة أولى فرنسية. ويحتل أعلام الأدب الكلاسيكي الحيّز الأكبر، بدءاً من القرن الثامن عشر، مثل روسو وفولتير. وتظلّ أبرز الرموز السياسية الفرنسية التي ثبّتها الشارع التونسي، ورسّخها الاستعمار، هي شارل دي غول، ومنديس فرانس، وذلك لاعتبارات تاريخية معروفة.

إنّ تمثيل مختلف بلدان العالم، ومختلف الثقافات في التسمية، يعطي الانطباع بقدرة الهوية الوطنية على استيعاب كلّ الهويّات والثقافات الأخرى، لكن كثافة الحضور الفرنسي وهامشية الثقافات والجغرافيات العالمية الأخرى في نصّ التسمية، يبيّن أنّ الانفتاح على الآخر له حدود تكاد تنحصر في ما خلّفه المستعمر الفرنسي من تراث، بينما يضيق حضور ما عداه، فيطلّ الشارع على الآخر غير الفرنسي من منافذ ضيّقة تنحصر في عَلَم واحد أو اثنين على الأقصى.

خامساً: سياقية التسمية

نقرأ هنا الشارع قراءة دياكرونية تربط بين نوعية معينة من التسمية ومراحل التطوّر العمراني للمدينة.

١ ـ متن التسمية في المدينة العتيقة

كانت المدينة العتيقة خالية من التسميات المكتوبة، ولكنّها مع ذلك كانت تسمّي. كلّ مكان فيها يحمل اسماً متعارفاً عليه، ومتداولاً بين الناس. توجد الظاهرة، فتوجد التسمية التي تقترن بها. فالناس هم الذين يسمّون أمكنتهم

حسب الاستعمال ودون وساطة. وهو ما يعني أنّ التسمية كان عندها مضمون أكثر مباشرة، وأكثر ارتباطاً عضوياً بحياة الناس وبظروفهم الاجتماعية. بهذا يمكن اعتبار التسمية في المدينة العتيقة مسألة اجتماعية، لأنّها نابعة من الحس اليومي، ومن الواقع الاجتماعي والتاريخي للمدينة العتيقة. وعلينا أن نتذكّر أنّ لغة المدينة بما فيها من تسميات متداولة هي في الغالب إرث ورثته من عصر سابق، لكنّها استمرّت في الحاضر، كما كانت في الماضي. فهي لغة تتّصف بطابع الاستقرار، وليس ذلك راجعاً إلى كونها ترزح تحت جمود المجموعة، بل لأنّها أريد لها أن تبقى شاهداً على تاريخ المدينة، وتمثّل ذاكرتها: «باب العلوج» مثلاً، تسمية تعود إلى العهد الحفصي، وكان هذا الباب يفتح على حيّ المرتزقة من المسيحيين خدمة للأسرة الحاكمة. ويستمدّ نهج سيدي بن عروس تسميته من المسجد الذي ينسب إلى المتصوّف «سيدي بن عروس» مؤسّس الطريقة العروسية أحد تفرّعات الطّريقة الشاذليّة.

تبدو تسمية المدينة، إذن، في علاقة متيقّنة بالنّاس الذين أنتجوها، ممّا يؤكّد بعدها الشعبي. فهي متّصلة بواقعهم، ومرتبطة ببنية تفكيرهم ومعتقداتهم. لهذا، فإنّ متن التسمية فيها بقي محافظاً على أبعاده الأساسية، ويمكن اختزاله في ثلاثة متون: ديني قدسي، وآخر متّصل بالحرف، وثالث تكون فيه الأصول الفئوية الاجتماعية أو اللاتينية مصدراً من مصادر التسمية.

أ ـ البعد الديني القدسي

أولى العلامات الدالّة في ما يتعلّق بهذا البعد كثافة حضور التسميات ذات المرجعية الدينية. فهي المصدر الأساسي، وهي تقف عند حدود الثقافة الإسلامية، إذ يمكن العثور على دال ديني واحد يشير إلى غير هذه الثقافة. فلا أثر للتسميات المسيحية واليهودية مثلاً في هذا الفضاء. وتكون أسماء الأولياء حقلاً دلالياً أساسياً في المدينة العتيقة. وتتركّز أغلب الزوايا وأضرحة الأولياء قرب الربضين: باب سويقة، والباب الجديد، لأنّ الأرباض هي الفضاء الشعبي للمدينة، تستوعب خاصة الفقراء والمهمّشين والنازحين والمقصيين (كاليهود مثلاً)، ممّا قد يعني أنّ «أولياء المدينة» يمثّلون ظاهرة دينية شعبية اقتضتها الضرورة الاجتماعية. فوجود الولي في المدينة يبدو مرتبطاً بالحاجة الاجتماعية، كحاجة المقصيين إلى الحماية، وحاجة المدينة إلى حراسة روحية ضدّ عدوّ ممكن. والمدينة، بشكل عام، تقع تحت حراسة الولي سيدي محرز الذي اشتهر بتسمية «سلطان المدينة»، وهي تسمية قد

يفهم منها أنّ الشرعية الحقيقية كانت مجال صراع ومنافسة بين السلطة السياسية والسلطة الروحية. إلا أنّ هذا ليس دائماً ثابتاً، وخاصّة أنّ الأولى كانت تستمدّ شرعيّتها من الدين.

ينفي المتن الدّيني، بما يحتويه من تسميات في المدينة العتيقة، كلّ مرجعيّة دينية ذات نزعة مشرقية. وغيابها قد يبرّر ما كان قائماً من صراع ومنافسة بين علماء الزيتونة والأزهر.

ب ـ البعد الحِرَفي

الحِرَف هي المصدر **الثاني** من مصادر التسمية في المدينة العتيقة، ولكلّ منها سوق خاص بها، وتتوزّع في دوائر وفق نظام تراتبي تحتلّ فيه الدّائرة الأولى مكانة مركزيّة. وكلّما توسّعت المدينة، وابتعدت عن الدّائرة النواة، كان ذلك مؤشّراً على ترتيب أدنى في السلّمية الاجتماعية. وواضح أنّ نواة المدينة في التاريخ هو الجامع الأكبر الذي هو جامع الزيتونة، وهو في حدّ ذاته يأخذ شكل الدّائرة المغلقة، لكنّها مفتوحة من الأعلى لتطلّ على السماء.

تفصح المورفولوجيا المعمارية للمدينة العتيقة عن تراتبية اجتماعية واضحة. ففي وسط المدينة تتجمّع الحرف الرّفيعة فقط، تحيط بها الأسواق والصّناعات الأقلّ رفعة. أمّا في أطراف المدينة، فتوجد الأسواق التي تنجرّ عن صناعتها أوساخ وروائح كريهة، وضجيج من شأنه أن يخلّ براحة السكّان، كسوق الحدّادين قرب باب الجديد، وسوق الصباغين قرب باب سعدون[٣٠].

ج ـ البعد الفئوي الإثني

تبدو تسميات المدينة العتيقة غير بريئة إذا ما ارتبطت بالفئوي أو الإثني، وخرجت عن البعدين الديني أو الحرفي، فلا تسمّى إلا الأقلّيات إذا تعلّقت التسمية بما هو إثني. فترد لفظة «الوصفان» إشارة إلى السّود، وترد أيضاً تسمية «العلوج» إشارة إلى الأقلية البيضاء. وأكثر الأقليات تمثيلاً هي الأقلية اليهودية: القرانة، والغريبة (La Synagogue)، والصرفاطي، وبرانس. ومن المثير ملاحظة أنّ التسمية تصبح حاملة لدلالة إقصائية ولمعانٍ عنصرية أحياناً إذا ما ارتبطت

---

(٣٠) سليمان مصطفى زبيس، **حول مدينة تونس العتيقة**، المعهد القومي للآثار والفنون، السلسلة الثالثة (تونس: وزارة الشؤون الثقافية، ١٩٨١)، ص ١٣.

بالأقلية، فعوضاً عن السّود يختار المسمّي لفظة «الوصفان»، وعوضاً عن البيض تستعمل لفظة «العلوج».

يلاحظ جاك ماهو في مقال حول: «العنصرية: منطق الإقصاء العام» أنّ: «أصناف الأقليات هي التي تكون موضوعاً للتسمية والمناداة، على خلاف رديفها التكميلي الذي لا يسمّى. على هذا النحو نسمّي: «الأطفال»، و«السود»، و«النساء»، و«الأجانب»، و«اليهود»، و«الصفر»؛ ولا نسمّي «الكبار»، و«البيض»، و«المسيحيّين»، و«الرّجال»[٣١].

٢ ـ لغة المعمار في المدينة العتيقة

يجسّم فنّ المعمار في المدينة العتيقة بشكله الدّائري تنضيداً اجتماعيّاً واضحاً تدعمه اللغة المكتوبة والمنطوقة في الوقت نفسه. توجد علاقة، إذن، بين التسمية والهندسة المعمارية للمدينة. وما تزال المدينة وفضاءاتها تشتمل على بعد تفاضلي لمن كانوا يمثّلون سابقاً أرستقراطية المدينة، مثل «دار الباشا»، و«الحكام»، و«تربة الباي». تترادف هذه التسميات مع عبارات عديدة يتداولها النّاس تدافع عن المكانة الاجتماعية المتميّزة لـ «البلدية»، انطلاقاً من موقعها في المدينة.

إنّ التنظيم المعماري للمدينة مهيّأ ليستجيب لبناء اجتماعي تراتبي يبجّل «الأصيل» ويقصي «الدّخيل». والأصيل وفق التنظيم الهندسي للمدينة هو «البلدي» (Le Citadin)، أما المهمل، فهو ما عدا ذلك، إذ لا تتسامح المدينة مثلاً مع الأعزب الذي لا مكانة له داخل هذا النسق، والمهمل أيضاً هو الوافد من خارج أسوار المدينة. فسور المدينة في حدّ ذاته دالّ على الفصل بين الأصيل والدّخيل.

المدينة تبني البشر الذين يعيشون فيها، فيصبحون بدورهم فضاءً دالاً بتقاليدهم في اللباس وبأذواقهم وقيمهم ومعاملاتهم[٣٢]. إنّها خطاب يمثّل لغة بحق. فالمدينة تتحدّث إلى أهلها، ويتحدّث أهلها عنها. يقول رولان بارت: «المدينة تخاطب سكّانها، وهم يخاطبونها. هي المدينة التي يتواجدون فيها، وببساطة عبر سكنها وعبورها والنظر إليها»[٣٣]. فنّ المعمار في المدينة العتيقة هو

---

(٣١) جاك ماهو، «العنصرية: منطلق الإقصاء العام،» ورقة قدمت إلى: **صورة الآخر: العربي ناظراً ومنظوراً إليه** (ندوة)، تحرير الطاهر لبيب (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩)، ص ٨٦.

(٣٢) Roland Barthes, *L'Aventure sémiologique* (Paris: Seuil, 1985), p. 261.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٢٦٢.

بدوره خطاب يتضمّن لغة، فالتوزيع الدّائري لأسواق المدينة، إلى جانب نظامه التراتبي، ينبئ عن عقلية محافظة منطوية على ذاتها. فالزائر، مثلاً، الذي لم يألف متاهات المدينة، يخرج من نقطة ويتوغّل في فضائها، ليجد نفسه بعد مدّة قد عاد إليها. إنّها عود على بدء، إلى الماضي الذي يحدّد ميزة المدينة، التي تستمدّ خصوصيتها من مرجعيتها التاريخية، صراع دائم ضد النسيان، حسب عبارة جان ديفينيو(٣٤) (Jean Duvignaud). توجد في المدينة هذه المسالك الدّائرية التي لا تفضي إلى شيء آخر غير نقطة البدء، لكنّها تتضمّن علامة أخرى هي الإقصاء المقنّع، فتوهم زائرها الخارج عن نسيجها بأنّه في الدّاخل، لكن هذا الدّاخل يضعه في النهاية خارج المدينة. الزائر يصاب بخيبة الأمل، فباب الدّخول لا يؤدّي إلا إلى باب الخروج. وبين هذا وذاك، لا تعرض المدينة إلا تجارتها. إنّها تكاد تكون مدينة تجارية بحتة. فالانتقال من نقطة الدخول إلى نقطة الخروج ما هو إلا انتقال بين أسواق تجارية، ويُخفى ما عدا ذلك. لأنّ المعمار هيّأه على نحو فضاء مسوّر.

إنّ الدخول إلى الأسواق هو دخول إلى فضاء معماري مغلق، هو دخول جزئي لا يتعدّاه إلى حياة المدينة بسكنها وحرماتها. لذلك، فإنّ استراتيجية الفتح والغلق تكشف عن نمط حياة. هناك نمط من الحياة الاجتماعية، ومن العلاقات التي تُبنى انطلاقاً من استراتيجية المعمار، المتمثّلة خاصّة في شبكة الفتح والغلق والترابطات الدّقيقة بين المفاصل المكوّنة للمدينة العتيقة.

يبدو فصل الأسواق عن السكان في حدّ ذاته نوعاً من التحصين الاجتماعي ضدّ أي دخيل عن جسم المدينة. وما يسمّى نهجاً ليس إلا فضاء غامضاً لا يؤدّي إلى الدّاخل بقدر ما يفضي بسالكه إلى الخارج، وتسمياتها تدعم هذه الفرضيّة بما توحي به من نزعة تشخيص للفضاءات والأنهج والممرّات التي تسمّى باسم ساكنها، وما تزال إلى الآن كذلك: دار الباشا، دار بن عاشور، نهج الباشا.

ماذا تبقّى من هذه المدينة؟ مدينة اليوم هي مدينة فارغة، فارغة من المعنى لأنّها فقدت جوهرها الحقيقي، وهو المدّة. إنّها مدينة الصفائح(٣٥)، لكنّها رغم

---

(٣٤) Jean Duvignaud, *Lieux et non lieux* (Paris: Galilée, 1977), p. 51.

(٣٥) Abdelwahab Bouhdiba, «Durée et changement dans la ville arabe,» papier présenté à: *La Ville arabe dans l'Islam:Histoire et mutations: Actes du 2ème colloque de l'A.T.P. espaces socio-culturels et croissance dans le monde arabe, Carthage-Amilcar, 12-18 mars 1979*, sous la dir. de Abdelwahab Bouhdiba et Dominique Chevallier (Tunis: Impr. Al Asria, 1982), p. 23.

كل هذا، ظلّت تحافظ على وظيفتين، إذ هي مدينة تاريخية وتجارية. إنّها مدينة تاريخية، فالقصبة تذكّر بسيطرة الموحّدين، وجامع الزيتونة يشير إلى بدايات الفتح الإسلامي، ويرسم مشهداً ممتداً من حسّان بن النعمان إلى عبيد الله بن الحبحاب، إلى إبراهيم بن الأغلب، إلى أمراء الشيعة في المهدية. وتحيل «الحفصية» إلى العهد الحفصي، سليل الأغالبة والفاطميين والصنهاجيين. هكذا تتقاطع المشاهد التاريخية من خلال نمط المعمار، كما في التقاطع بين نهج القصبة ونهج سيدي بن عروس. فعلى اليسار نجد نمطاً معمارياً مرادياً، وعلى اليمين نمطاً حفصياً، وبالقرب من هذه الفضاءات التاريخية تظهر منارة الزيتونة، تجاورها منارة حمودة باشا ذات النمط العثماني. البعد الثاني الذي لم يفقد وظيفته هو البعد التجاري لهذه المدينة، إنّها مدينة لا تفتح إلا أسواقها، وتعرض سلعاً موجّهة إلى السّائح الغربي بالأساس.

٣ ـ تطوّر التسمية

لئن كانت التسمية في المدينة العتيقة وليدة الاستعمال، ومرتبطة عضويّاً بالمسمّى، فإنّها مع بداية العهد الاستعماري انفصلت عن الأحداث، وعن الممارسة اليومية. فالعلاقة بين الاسم والمسمّى توسّطتها الإدارة الفرنسية، ممثلة في المجلس البلدي ذي التركيبة الفرنسية، وهو أوّل توسّط بين الناس والفضاء الذين يعيشون فيه، وهو توسّط سياسي وإداري يتواصل إلى اليوم، كوّن نقلة نوعية في علاقة الناس بتسمياتهم للأشياء وتعريفهم لها، ولعلّه مؤشّر انفصال بين الدّولة والمجتمع.

عملت السلطة الاستعمارية على تأسيس متن من التسميات قادر على التواصل مع الثقافة الفرنسية، ويستمدّ صوره ومرجعيّاته من هذه الثقافة. وبما أنّ المدينة العتيقة لا يمكنها أن تستوعب ما هو «خفي الاسم» (L'Anonymat)، فقد تكوّنت مدينة جديدة خارجة عن أسوار المدينة مع بداية الحضور الغربي في تونس، التي أصبحت منفتحة على التأثيرات الفرنسية بالخصوص، يطلق عليها بول سيباغ (Paul Sebag) تسمية «تونس الحديثة»[٣٦]. تبدأ هذه المدينة من «باب البحر» أو «باب فرنسا»، حسب التسمية الفرنسية. يربط هذا الباب بين «نهج جامع الزيتونة» من جهة، و«جول فيري» من جهة أخرى، ووضعت فرنسا بين

---

(٣٦) Paul Sebag, *Tunis, Histoire d'une ville*, histoire et perspectives méditerranéennes (Paris: L'Harmattan, 1998).

الاتجاهات، حتّى إنّ المرور من هذا وذاك لا بدّ من أن يكون عبر فرنسا أو عبر «طقوس العبور»، حسب التسمية الأنثروبولوجية. إنّه «قوس مجاز» فيه دلالة تنبئ عن بداية عهد سيشهد احتلالاً فرنسياً لتونس يمتدّ على ما يقارب القرن من الزمن.

كان الهاجس الأساسي بعيد الاستقلال هو «تونسة» التسمية، مع مراعاة تثبيت الاختيارات البورقيبية عبر رموز الحزب الحرّ الدستوري الجديد، الذين ناهضوا «الأمانة العامة» وانسحبوا من المكتب السياسي. فأصبح الشارع حينئذ فضاءً مناسباً للإقصاء والتثبيت.

فرضت التسميات نمطاً جديداً من المرجعيات لم يكن سائداً قبل ذلك يستوعب بعض أعلام الحركات الاجتماعية المستقلة عن السلطة أو المناهضة لها، مثل فرحات حشاد، وعلي بن غذاهم. وهو نمط آخر من التسميات فرضته خصوصية هذه الفترة التي اتسمت بنزعة اشتراكية مسّت معظم دول العالم بشكل أو بآخر، بما في ذلك تونس، فتعتمد باتريس لومومبا، ويعتمد لينين في تسمية الأنهج والشوارع. وهي رموز تبيحها طبيعة المرحلة التي راهنت على «اشتراكية وطنية».

تكثفت النزعة الإسلامية في التسمية، وتحديداً في فترة السبعينيات. وقد بدت متلائمة مع الفضاءات السكنية الحديثة. ولئن وجد لدى الديني في ممارساته الشعبية ملاذاً للفئات الاجتماعية المهمّشة أو الفقيرة في المدينة العتيقة، فإنّ هذا البعد يغيب تماماً في الأحياء الحديثة، فلا مكانة للوليّ في مثل هذه الفضاءات الاجتماعية التي تبدو غير محتاجة إلى حمايته الروحية. تسقط، إذن، كرامات الولي فيها، لأنّها تتكوّن من الفئات المحظوظة اجتماعياً: برجوازية الدّولة، وكبار الموظّفين، وأصحاب رؤوس الأموال.

اتسمت مرحلة الثمانينيات في بدايتها بموجة التعريب، وفي نهايتها بعودة المقصيين. فقد كانت «القضية اللغوية في تونس» في بداية الثمانينيات تمثّل أهمّ المحاور الفكرية التي تدعّمت بالموقف الرسمي الدّاعي إلى التعريب. وهي دعوة ذرائعية نفعية فرضتها الحاجة إلى استقطاب رؤوس الأموال العربية، الخليجية منها بالخصوص. فهو يبدو تعريباً وليد الحاجة، وليس خياراً حضارياً. وقد شهدت أواخر الثمانينيات وبداية الجمهورية الثانية في تونس عودة المقصيين من التسمية، من أمثال صالح بن يوسف، والشيخ عبد العزيز الثعالبي، ويوسف الرويسي، والطاهر بن عمّار.

رافق فترة التسعينيات امتداد لفضاء جديد هو «البحيرة»، الذي بدت فيه التسمية الإشهارية تجسيداً لثقافة العولمة بما هو تجاوز للأشكال الثقافية المحلية والوطنية نحو «بنية ثقافية عولمية عليا»، حسب عبارة صادق جلال العظم[٣٧]. فقد ظهرت في البحيرة مرجعيات جديدة لم يعهدها الشارع التونسي من قبيل: ميامي وماك دولي ونوكيو (Nokio) ومنتي كارلو. ثمّة جدول جديد من التسميات قيد الصنع والتبلور بدأت تستوعبه الفضاءات التجارية الجديدة الكبرى، يتجاوز المحلي الذي يخاطب جمهوراً بعينه لينتقي الأشكال الثقافية الأعم والأوسع والأكثر انتشاراً.

سادساً: اللغة والتراتب الاجتماعي

يقترن «خفاء الاسم» في تسمية الشوارع التونسية بالشعبي. هذه المعاينة السوسيولوجية بدت ظاهرة سائدة. فما هو شعبي لا يُسمّى عادة، ومقابل هذا يوجد حرص خاص على تسمية الأحياء الحديثة بأعلام معروفة بمكانتها المتميزة في مجال تخصّصها، من قبيل: نهج الزمخشري، ونهج ابن منظور. أمّا الفضاءات الشعبية، فيُقتصر فيها على نعت فضاءاتها بالترقيم والرّقم، وهو ألصق بالشارع أكثر منه بالبشر. إنّ توزيع اللغة في الشارع التونسي يتوقّف على المقام الاجتماعي لسكن فضاء ما. فكأنّما التسميات وردت لتصف مقاماً أو تقرّ واقعاً اجتماعياً. فقوّة العلم ورمزيته ومكانته هي التي تحدّد توزيعه في فضاء اجتماعي معين سيصبح جزءاً من تعريف سكان هذا الفضاء الذين سيحملونه في بطاقات التعريف.

التسمية رأس مال يستثمر من قبل حامليه لتأكيد المكانة الاجتماعية، ولإثبات التفوّق الاجتماعي لفرد أو لفئة، أو هي على الأقل عامل مساعد على ذلك. لكنّها ليست دائماً كذلك، فقد تدلّ على شعبية المسمّى، أو حتّى على هامشيّته الاجتماعية، كالتعريف بالترقيم، ممّا يعني أنّها في حدّ ذاتها، تقدير للقيمة الاجتماعية للمسمّى.

يبدو توزيع التسميات في الشارع، إذن، توزيعاً فئوياً تنضيدياً يتوقّف على

---

(٣٧) صادق جلال العظم، «وجهة نظر: ثقافة وعولمة،» **الفكر العربي المعاصر**، العددان ١١٠ ـ ١١١ (صيف ١٩٩٩)، ص ٣٨ ـ ٤٢.

المستوى المعيشي للمجموعة موضوع التسمية، فكما تتطلّب الأحياء التي تعتبر «راقية» بنية تحتية متينة، فإنّ هذه المتانة تكتمل بتسميات تتجانس معها. أمّا الأحياء الشعبية، فهي دون ذلك، إذ تبدو فيها التسمية بذخاً في غير سياقه.

هذا الفرز للأسماء الأعلام، وتخصيص اعتمادها في الفضاءات الحديثة، لا يعني أنّها معلومة لدى سكّان هذه الفضاءات، وأنّهم الأكثر قدرة على استيعاب المرجعيات التي تحيل إليها، بل إنّ ذلك يبدو مجرّد تصنيف يخفي تراتباً لتعيين المكانة الاجتماعية لهذه المجموعة.

يلاحظ مارسيل كوهين في هذا المعنى نفسه أنّ اعتماد الأسماء الأعلام في المدن الكبرى، مثل «فيكتور هيغو» لا يعني بالضرورة معرفة سكانها بأعماله الأدبية، بل إنّ ذلك قد يشير إلى ظروف اجتماعية مختلفة لحياة المجموعة[(٣٨)].

ثمّ إنّ التسمية بعد إقرارها في فضاءات معيّنة: طرقات وشوارع ومركّبات تجارية، لن تصبح أداة تعريف فقط، بل ستستخدم أيضاً كأداة تواصل بين الناس، وتستعمل اجتماعياً في الوصف أو التعامل التجاري. هناك تسميات أصبحت «معالم في الطّريق» التونسية، وتمكّنت من اختراق الأذهان، لا بمعناها الحاف، بل بإيحائيتها الاجتماعيةِ (Connotation sociale). والأحياء الحديثة هي الأكثر إنتاجاً لهذه المعالم: «Centre X»، وشارع محمد الخامس، وشارع باريس، و «Le Colysée»، و«Le Palmarium».

فالأحياء الحديثة هي الأكثر قدرة على فرض سوقها اللغوية، لأنّها أيضاً الأكثر قدرة على منحها سعراً، ممّا يؤكّد، مع بيار بورديو، أنّ التسمية ترتبط بالظروف الاجتماعية التي أوحت بها[(٣٩)].

تساهم الفئات الاجتماعية التي تسكن الفضاءات الشعبية الأكثر فقراً في احتجاب تسمياتها ومحوها من التداول، فتتجنّب إفشاء تسمية الحي الذي تنتسب إليه: الملاسين، وحي بوميا، والزهروني، والجبل الأحمر، وتنسب نفسها إلى الفضاء المجاور. هناك تنضيد اجتماعي للفضاء ينجرّ عنه إخفاء التسمية والتنكّر لها أو التفاخر بالانتساب إليها.

---

(٣٨) Marcel Cohen, *Pour une sociologie du langage*, sciences d'aujourd'hui (Paris: Albin Michel, 1956), p. 236.

(٣٩) Bourdieu, *Ce Que parler veut dire: L'Economie des échanges linguistiques*, p. 104.

إنّ الأوضاع الاجتماعية في الفضاءات التونسية قد تنزع من العلم علميته إذا اقترن بالفضاءات المشبوهة أو الفقيرة أو الشعبية، كما في مثال «سيدي عبد الله قش»، الولي الصالح الذي يحظر التداول باسمه لوجود «محلّ للخناء» في النهج الذي يحمل اسمه.

تشبه هذه المعاينة ما رصده كلود ليفي ستروس في كتابه: **المداران الحزينان** (*Tristes Tropiques*) الذي درس في جزء منه أنماط الحياة العائلية والاجتماعية لهنود «النمبيكوارا» (Nambikwara)، التي من المفيد أن نتوقّف عندها.

فالنمبيكوارا هي مجموعة من الهنود الرحّل الأكثر بدائية في العالم. ويتفطّن كلود ليفي ستروس أثناء معاينته الإثنولوجية لها أنّ استعمال الاسم العلم لديها ممنوع لتعريف الأشخاص الذين يستعيرون في مناداة بعضهم البعض تسميات أخرى، كالأسماء البرتغالية. لقد اكتشف ستروس هذه الظاهرة من خلال لعبة الوشاية التي تمّت بين صغيرتين أرادت كلّ منهما أن تنتقم من الأخرى بهتك سرّ الاسم المخفي لكلتيهما أمام كلود ليفي ستروس. يتنبّه جاك دريدا إلى أنّ تلك الاستباحة، وذلك الكشف، لا يقتضيان اكتشاف «أسماء العلم»، بل يقتضيان تمزيق النقاب الذي يخفي تصنيفاً وانتماءً، كما يخفي الانخراط ضمن نظام اختلافات لغوية ـ سوسيولوجية[٤٠]. فما كانت قبيلة النمبيكوارا تخفيه إنّما هو نظام من الاختلافات ومن التصنيفات.

في **الفكر المتوحّش** يدعم كلود ليفي ستروس فكرة أنّ الغاية من التسمية ليست مجرّد التعريف، بل إنّنا نسمّي لنصنف الآخر. يقول ستروس: «نحن إزاء نوعين متقابلين من الأسماء الأعلام، بينهما سلسلة كاملة من الوسائط. ففي حالة الاسم نجد أنفسنا بإزاء علامة تعيين تؤكّد بتطبيقها قاعدة ما، انتماء الفرد الذي يسمّى إلى طبقة محدّدة سلفاً. . . وهو في حالة أخرى إبداع للفرد الذي يسمّى، والذي يعبّر بواسطة الذي يسمّي عن حالة انتقالية لذاتيته الخاصة. لكن هل يمكن أن نسمّي في هذه الحالة أو تلك؟ يبدو أن الأمر لا يخلو من خيارين: إمّا تعيين الآخر بنسبته إلى طبقة، أو نمنحه اسماً مكانياً يسمح له بتعريف ذاته بذاته: نحن، إذن، لا نسمّي مطلقاً، بل نصنّف الآخر»[٤١].

(٤٠) Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, terre humaine (Paris: Plon, 1955), pp. 285-361.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٣٢٦ ـ ٣٢٧.

في الشارع التونسي، أيضاً، هناك تصنيف للتسمية، وفق نسق تراتبي، وحسب الأوضاع الاجتماعية: انتقال من الأعلام إلى الأرقام، ومن المسمّى إلى اللامسمّى، ومن خفي الاسم إلى معلوم الاسم.

سابعاً: إيحائيات التسمية

يتحرك الاسم ويتجوّل، وحركة الجولان رهينة الاستعمال الاجتماعي له، فيفقد في أذهان الناس دلالته الأصلية الأولى، إذ قلّما أفضت المقابلة حين التساؤل عن دلالة الاسم إلى معناه الأوّل، بل إنّ الاسم يتجوّل في الفضاء، وفي الأذهان، ويشبع بمعنى، يتوافق مع المرحلة الراهنة، ومع اللحظة الثقافية والاجتماعية. وتختلف درجة إيحائيته باختلاف الفضاءات الاجتماعية.

١ ـ التمثّل «الشعبي» للتسمية

الحديث عن الاسم هو في نهاية الأمر حديث عن المسمّى. وفي هذا السياق، يحملنا الاسم إلى التمثّلات؛ تمثّلات الفضاء في أذهان الفاعلين الاجتماعيين. تندرج العلاقات الإنسانية والاجتماعية في سياقات التسمية والفضاءات التي تنشأ فيها. إنّها وسائط ذهنية وثقافية تشكّل علاقات الناس في ما بينهم. وتساهم، إلى هذا الحدّ أو ذاك، في تكييفها أو تحديدها. فالفضاءات بتسمياتها، تحمل أنسجة رمزية ثقافية صنعها الفاعلون، وأصبحوا يتحرّكون فيها، ويتعاملون من خلالها ومعلّقون فيها. إنّها نسيج رمزي أشبه بـ «نسيج العنكبوت» لا يستطيع أحد أن يتفلّت منه، لكنّه نسيج واسع مترامي الخيوط، لأنّ كلّ فضاء فيه يحمل اسماً يشبع بمعان مختلفة باختلاف الفئات الاجتماعية التي تتناقله في ما بينها، وتتداوله في خطابها. فقرطاج مثلاً في تمثّلات الناس، مرادفة للحكم والسلطة، ولا تشير إلى تلك المدينة التاريخية التي فرضت نفسها بقوّة على رأس العالم البوني؛ تلك «المدينة الجديدة» التي أنشئت على الساحل الشرقي لأفريقيا الشمالية، وانهارت تحت ضربات الغازي الروماني. وهي أيضاً «القفا» الآخر من التاريخ الذي حجبته عنّا حضارة العرب المسلمين.

قرطاج حصراً هي عليسة البربرية (عند شيخ جاوز السبعين). إنّها أيضاً «قصر قرطاج». وشارع قرطاج في «المدينة الحديثة» يسير في الاتجاه المعاكس المؤدي إلى قرطاج، ولكنه يمتد طولاً ليتواصل مع «شارع باريس».

سيدي محرز في «قلب» باب سويقة من التسميات التي يتمثلها الناس

بطريقة اتفاقية خاصة داخل المدينة العتيقة[٤٢]. إنّه «سلطان المدينة»، حامي الفقراء والمحتاجين و«ناصر المظلومين» يتحدّى الزمن بسلطانه الدائم، رغم مرور سبعة قرون على وفاته. فالولي في أذهان الناس، لا تنتهي كراماته وقدرته على خدمة أتباعه بوفاته، فهو «ملك الدوام» وحمايته تخرج عن الزمن. إنّها حضور مادي وغيبي في الوقت ذاته. والولي حاضر بقوة إلى حدّ يجعلنا نلجأ إليه باستمرار لحلّ مشاكل الحاضر. وفي مصر ما زال الناس يبعثون إلى الولي رسائل مضمونة الوصول تمكّن زيارة «الولي الصالح» سيدي محرز زمن استعادة مشهد اجتماعي كان يحدث في هذا المكان نفسه منذ قرون[٤٣]، وما يزال يتجدّد: أطباق من الأكلة الشعبية التونسية، تتهافت عليها النساء والفتيات (بالخصوص) وسط زحام شديد، كلّ منهنّ تدفع الأخرى، لتنال ولو نزراً قليلاً، تيمّناً وبركة. وقد تتعرّض الواحدة منهنّ إلى التعنيف داخل هذا الزحام. لكن العذاب جزء من الممارسة القدسية.

إنّ تجديد النسيج الحضري التقليدي واستبداله بأحياء جديدة هو عامل اغتراب ثقافي (Dépaysement culturel). وقد يفضي كذلك إلى حالة من الانقباض والتشنّج في هويّة الفرد (Crispation identitaire). يعبّر الناس عن هذه الحالة من الانقباض بالحسرة والحنين إلى الماضي. إنّه سؤال يحمل وجعاً عن مصير المدينة القديمة بما كانت تحمله من رمزية التبادل والتفاعل، وبما آلت إليه من نفي للمجال (Un non- lieu)، على حدّ تعبير جان ديفينيو (Jean Duvignaud)، فتفقد المدينة خصوصياتها وأصالتها الثقافية في نظر الناس، فكلّ شيء قد تبدّل، حتّى إنّ الولي الصالح سيدي محرز فقد جزءاً من بركته، عند بعضهم، وتحوّل مريدوه إلى وليّ آخر.

٢ ـ التسمية في الأدب

لم تفرز المدينة، بما هي فضاء انتمائي، أدباً رفيعاً، ما عدا بعض المحاولات النادرة التي بدأت تظهر مؤخراً لدى الفنانين التشكيليين، بالإضافة إلى بعض المحاولات السينمائية التي استلهمت من الفضاء التقليدي أعمالاً فنية من قبيل **صمت القصور** لمفيدة التلاتلي، و**عصفور السطح** لفريد بوغديز. واللافت للانتباه

---

(٤٢) Bouhdiba, «Durée et changement dans la ville arabe,» p. 23.

(٤٣) Duvignaud, *Lieux et non lieux*, p. 16.

أنّ الأجانب عبّروا أكثر عن هذا الانتماء، فحوّلوا الشارع من خلال أعمالهم إلى فضاء حيّ، فيه رائحة وضجيج، كما عبّر عن ذلك قدّور بن نيترام في **ما يسمع في تونس البيضاء**، حيث يصف وصفاً حميمياً فضاء نشأته في شارع قرطاج عام ١٨٨٨ جعله يتحسّس حتّى روائح المدينة[٤٤].

ولئن شحّت الأعمال الأدبية والشعرية التي تعبّر عن حميمية الارتباط بالفضاء في تونس، فإن الأدب المصري بدا أدباً ممتدّاً في علاقته بالفضاء. فالانتماء إلى الحي أفرز أدباً في مصر، أما في تونس فإنّ الفضاء المعماري، بما هو فضاء اجتماعي، لم يوح بأعمال أدبية وفنية، إلا نادراً. وقد يكون ذلك راجعاً إلى أصول النخبة الأدبية التي ليست لها روابط اجتماعية وثقافية في المدينة، إذ هي عادة قروية.

أنتج البشير خريّف **الدقلة في عراجينها**[٤٥]، وهي رواية تستلهم أحداثها في عالم الجريد في الجنوب التونسي الذي يقول عنه الكاتب: «غالب بلاد الله تسترزق من أبواب عديدة، من أنفسها ومن غيرها، فيغشاها أهلها وغير أهلها، ممن يتخذها ممرّاً أو مرحلة إلى غيرها، فيأتون إليها من كلّ فجّ بالأسباب». أمّا بلاد الجريد، فإنّها في آخر نقطة في الجنوب الغربي من البلاد التونسية، كمنزل في زنقة حادّة، لا يصلها إلا من يقصدها لذاتها، فلا مورد سوى النخلة، هذه الشجرة المباركة التي لا تشبه أيّة شجرة أخرى، وكم لها من شبه بالإنسان[٤٦]. تدبّ الحياة في الفضاء الذي يصفه خريّف، ويضفي عليه حسّاً ويعطيه رائحته، وينقل إلينا أصواته وضجيجه وحركته. إنّ أهم ما في هذه الرواية، من وجهة نظر الطيب صالح، هي أنها تقدم فضاء اجتماعياً، وتعرّف ببيئة ثقافية، فهي عنده إضاءة فنية غير عادية، لإقليم من أقاليم العرب، ولعلّ هذا أهمّ ما فيها.

إنّ ما لدينا من إنتاج أدبي أقصى المدينة في الغالب، كفضاء معماري، من

---

(٤٤) Gaddour Ben Nitram, «Ce que l'on entend dans Tunis la Blanche,» *IBLA*, vol. 4, no. 3 (juillet 1941).

(٤٥) البشير خريّف، **الدقلة في عراجينها**، تقديم الطيب صالح، عيون معاصرة (تونس: دار الجنوب للنشر، ١٩٩٠)، ص ٢٦.

(٤٦) محمد المختار جنّات، **قنديل باب منارة: مجموعة قصص** (تونس: سراس للنشر، ١٩٩٠)، ص ٢٦.

اهتماماته. وحتى إذا حاول استحضارها، فإنّه يحيد عنها في جوهره ليعود إلى القرية والريف. في **قنديل باب منارة**، ينطلق محمد المختار عبر جنّات من المدينة العتيقة ليجد نفسه يقارن بين منديل باب منارة وقنديل الحضارة القبصية الذي لا يتمتّع بنوره إلا أحفاد الحضارة التي أبدعته. فهو قنديل تونسي يؤدي دوره بأمانة في نفع ذريّة من صنعه بضوئه. يستوحي المؤلف عنوان الرواية من مثل شعبي دارج، يستشهد به المحروم من خيرات قومه، وهو يرى الغريب يتمتّع بها: «قنديل باب منارة ما يضوي كان عَ البرّاني»[٤٧]. **قنديل باب منارة** يمكن أن يكون رمزاً للمدينة العقوق السخية، إزاء الغريب والكنود مع ذريتها. في هذا المثل الشعبي، أيضاً تعبيرة عن التهميش الاجتماعي، فكرة لعلّها أساس الأعمال التي أنتجتها «جماعة تحت السور»، والتسمية في حدّ ذاتها دلالة على الإقصاء والهامشية الاجتماعية. فهي جماعة تقبع خلف سور المدينة، وليس داخلها. وما الأرض إلا ورم أحاط بالمدينة بعد اختناقها بمن هو دخيل على جسدها. لذلك كانت السخرية هي أسلوب هذه الجماعة في ما أنتجوا من أعمال أدبية. والسخرية شكل من أشكال التعبير عن العدمية. إنّ نقد «الجماعة» ليس بالنقد التأسيسي، بل نقد ساخر من المدينة ومؤسساتها، ومن التقاليد، ومن «الجمود»، شبيه في منزعه بأدب رابليه (Rabelais) في فرنسا خلال القرن الخامس عشر[٤٨]. يبدو، إذن، أدب «جماعة تحت السور» ردّة فعل فنية على حالة الإقصاء الاجتماعي والثقافي جرّاء قسوة المدينة، وما عانوه من تهميش قطع حميمية العلاقة بين النخبة والفضاء.

هناك الآن إرهاصات حسّ أدبي يحنّ إلى معاودة الذكرى، ذكرى الارتباط الحالم بالمكان «الذي كواك بناره»، على حدّ تعبير حسن نصر في روايته: **دار الباشا**. يخلق الكاتب في هذه الرواية تماهياً بين «مرتضى» و«دار الباشا»، أي بين الإنسان والفضاء، ويبدأ بالفقرة التالية: «يتسلّل شارع الباشا الطويل، يصل بها باب بنات غرباً إلى بطحاء رمضان باي شرقاً، ومنها إلى قصر القصبة، فجامع الزيتونة، يختصر المسافة الفاصلة بين «الرّبط» وقلب المدينة النابض بالأسواق والحركة». ويضيف: «تدخل حتى دار الباشا، فتجد له نكهة خاصة،

---

(٤٧) أعمال رابلي المسرحية تجسيد للنقد الساخر كما في أعماله Gargantua وPantagruel.

(٤٨) حسن نصر، **دار الباشا**، تقديم محمد القاضي، عيون معاصرة (تونس: دار الجنوب للنشر، ١٩٩٤)، ص ٣٧.

بما فيه من عطورات تنبعث من أعطافه، ومن توابل قويّة نفّاذة تطوف عبر أرجائه، تسير بين حناياه ومنعطفاته، تطيل التأمّل بالرحاب، احتفالية الألوان ونعومة الأضواء المتسرّة به من بين أصابع يديه، من عيون النوافذ المطلّة على جانبيه من خلال شقوق الأبواب وفوق سطوح المنازل». لكن الكاتب لا يعيش في هذه الرواية واقعاً حيّاً ما يزال قائماً، بل يقلّب في صفحات الماضي بحثاً عن مكان مفقود، خلّف في الذاكرة شرخاً، وفي النفس حنيناً إلى العودة، لكنّه لا يجد بعد الحلم حوله إلا عالماً جديداً يعلن بداية زمن التّيه، فتنتهي الرواية بأسئلة تشبه الصرخة.

ولئن قلّت الأعمال الأدبية التونسية التي عبّرت عن حميمية الارتباط بالفضاء المديني، فإنّ الانتماء إلى الحيّ والحارة والمدينة، بشكل عام، أنتج أدباً ممتدّاً في مصر.

• محصّلة

لعلّ من أبرز نتائج ما تقدم، هو ما اتصّل بمسألة الهوية الوطنية أو الثقافية. لقد أمكن النظر إلى الهوية، لا كما اعتاد أن يعبّر عنها الخطاب الفكري والسياسي، بل كما انكشف عنها نصّ الشارع عندما تبين أنّه يراهن على مرجعيّات ويقدّم تصوّراً للتاريخ.

هكذا تبين أن تاريخ الأمّة التونسية من وجهة بورقيبية ينطلق من حضارة قرطاج، وأنّ النموذج القيادي الأمثل هو يوغرطة. وهو تجانس بين الخطاب السياسي ونصّ الشارع يذكّر بما سماه ابن خلدون «الاستقلال بالدّعوة» وتحيل إلى شعار «التحكّم في المصير».

لكلّ مرحلة تاريخية نسق أو «براديغم» من التسمية. هذا ما أفضت إليه دراسة منظومة التسمية، منظوراً إليها في صيرورتها. إنّ التسمية مرتبطة بالمسمّى في المدينة العتيقة ارتباطاً يبدو فيه لنمط الحياة والمهن ولمبادرة المجموعة حضور ووزن. وهي مع الاستعمار تبدو أقلّ ارتباطاً، لأنّ وسيطاً إدارياً سياسياً تدخّل ليسمّي، ولأن المجموعة لم تعد تسمّي، بل أصبحت موضوع تسمية وتصنيف. لقد راهن الاستعمار الفرنسي، منذ البداية، على التسمية، فأسّس متناً من التسميات يستمدّ مرجعيّاته ورموزه من الثقافة الفرنسية. كذلك راهنت الدولة بعد الاستقلال على التسمية باعتبارها إثباتاً أو تأصيلاً للذات وتعبيراً عن السيادة. وقد اختلفت المتون

باختلاف الفترات والظرفيات. ويمكن القول، على وجه الإجمال، إنّ تسميات الستينيات عبّرت عن نزعة اشتراكية، في حين حملت السبعينيات دلالات إسلامية، وحملت الثمانينيات دلالات عربية. أمّا التسعينيات، فهي أكثر تعبيراً عن التعدّد أو الانفتاح الثقافي، إذ تراجعت الإيحاءات المحلية وتوسّعت الإيحاءات «المعولمة»، وخاصّة منها الأمريكية، التي بدأت تنتشر عبر مجالات استهلاكية من نوع اللباس والأطعمة السريعة.

ثمّ إنّ في التسمية تصنيفاً. فالغاية منها، وإن بدت لمجرّد التعريف أو الإشارة، هي أيضاً تصنيف اجتماعي. فقد اقترن «خفاء الاسم» بأوساط وأحياء شعبية في أغلبها لا يسمّى الشارع فيها، بل يرقّم. وفي المقابل، نرى حرصاً على تسمية «الراقي» من الأوساط أو الأحياء بأعلام معروفة أو ذات وجاهة. إنّ التعريف بالترقيم أي بالتنكير يوحي بالهامشية الاجتماعية أو بلامبالاة سلطة التسمية. إنّ الانتقال من الأعلام إلى الأرقام أو من النكرة إلى المعلوم انتقال في التراتب الاجتماعي.

الفصل السادس

الشـــــارع... نصّـــاً



يرتكز هذا الفصل على معطى أساسي، مفاده أن الشارع نصّ متماسك يمكن قراءته، واستخراج القوانين البنيوية التي تسيّره. وهو بذلك لا يختلف عن بقية النصوص الأدبية، يتقبله المار في شكل مقتطفات مجزأة خارج سياقها النصّي التكاملي. ولا يرى ما يربط بين مفاصل الشارع (عناوين المحلات التجارية، تسميات الشوارع، الصور الإشهارية، الهندسة المعمارية. . . إلخ) من روابط وقوانين. فهو لا يدرك منها إلا ما يهمّه (كالبحث عن مفازة أو إدارة. . . أو شيء يريد شراءه). ويعسر بلوغ القوانين المتحكمة في هذا النصّ ما لا يدرك باعتباره كلاً متكاملاً تترابط أجزاؤه في ما بينها.

أولاً: نصّيّة الشارع

الشارع نصّ يمكن كشف بنائه الداخلي ووصفه من حيث هو وحدة مترابطة اعتماداً على الكلمة واللغة واللون والصورة والحجم والأشكال المعمارية، وكل ما يكون بناءً فنياً لهذا النصّ، يبتكره التاجر في دعوته المتواصلة إلى الاستهلاك المكثف. إلا أن فئة التجار ليست المادة الأساسية في هذا السياق، لأن السمات البنيوية التي توجد في النصّ لا في مؤلفه، بشكل متفرق وغير منظّم، تحتاج إلى إعادة بناء، مع تجاوز الانطباعية والارتجال في فهم الخطاب الذي نتحرك فيه يومياً، ذهاباً وإياباً، وقوفاً وجلوساً، برغبة منا أو دونها، ولكننا لا نكاد نراه، أو لا نراه إلا أجزاء معلقة مترابطة ومستقلة، مساحياً ودلالياً. هذه النتيجة تمثل إضافة منهجية مهمة في دراسة ثقافة الحياة اليومية، وهي إمكانية ما لا يقرأ عادة، داخل سياق نصّي رغم عدم اتساق أجزائه في الظاهر، لغة وكلاماً وصيغاً.

الشارع ـ مجازاً ـ يكاد يتكلم كنصّ له فقراته وفواصله، وهو نسيج من العلامات والدلالات التي نتحرك فيها يومياً، فتخترقنا لكن دون أن ندرك منطقها. ونصّه ليس معلقاً معزولاً عن المجتمع، بل إنه يخترق الخطاب الاجتماعي اليومي، وينتشر في الفضاء الاجتماعي حسب منطق تراتبي تصنيفي. فتسمياته وعناوينه وحوامله الإشهارية يمكن أن تشكّل ظاهرة اجتماعية في وجه من

وجوهها، وتمثل عنصراً من عناصر ثقافة المجموعة. إن «محمد الخامس»، و«نلسن منديلا»، و«باريس»، و«قرطاج»، و«باب فرنسا»، هي أسماء تعرف أنهج وشوارع وأماكن تونسية، أصبحت بحكم التداول والتكرار جزءاً من نسيج الخطاب اليومي، إلى درجة جعلت الأسماء تنزاح عن معانيها، فتنسى أو تفقد أحياناً دلالتها الاسمية الأصلية، وتبرز الدلالة الاجتماعية التي أنتجها الاستعمال الجماعي لها. وقد تنزاح التسمية الإدارية ليحلّ محلها ما اتفق حوله الناس وتداولوه، كأن تعوّض تسمية شارع الحبيب بورقيبة بـ «L'Avenue» على وجه الاختصار أو الكناية. ولكن يبقى التعويض في كل الحالات ذا دلالة ثقافية اجتماعية، إذ هو، على الأقل، تعويض باللغة الفرنسية.

هكذا يبدو الشارع ظاهرة نصّية قابلة للقراءة باعتبارها نظاماً لعلامات تحملها الإشارات والصور والتسميات، كما يمكن قراءة لغة الجماعة (Sociolecte) لا في أبعادها الأدبية واللسانية فقط، وإنّما أيضاً في أبعادها الاجتماعية النفسية والرمزية، بحكم أن هذه اللغة هي شكل من أشكال الوعي الجماعي لمجموعة بعينها.

على أن نصّية الشارع تخترق فضاءات متنوّعة، كالفضاء المدرسي والفضاءات العمومية والميترو أو الحافلة والشارع والنهج والحيّ السكني والحومة التي يمكن البحث في نسقيتها. فهي نتاج تجربة الإنسان، وهو يحقق وجوده داخل المجتمع. إن الفضاء قريب مما يسمّيه فرانكستال (Francastel) بـ «الطبقة العميقة»، لأنه يقيم علاقة افتراضية بين المخيال والنسيج الإجمالي الذي ينجز فيه الإنسان تجربته الحديثة والقصدية في الوقت نفسه[1]. وهو يذكّر بتساؤل ديفينيو (Duvignaud) عن مصير تجربة إنسانية خالية من علاقة أساسية بين الأشياء والكائنات والمسارات والحدود والأنهج وروابط الوجود الأكثر عثاثة مع هذه العناصر التي تسمّى الفضاء.

لكن نصّ الشارع يختلف عن بقية النصوص الأخرى. فهو ليس نصاً أدبياً، وليس إبداعاً فنياً، مثل أفكار باسكال (Les Pensées de Pascal)، التي أمكن لغولدمان في **الإله الخفي** أن يختزل فيها كل إشكالية الفلسفة التراجيدية لباسكال.

---

(١) Jean Duvignaud, Colloque Pierre Francastel et Parisfsky, «Le Problème de l'espace,» papier présenté à: *La Sociologie de l'art et sa vocation interdisciplinaire: L'Œuvre et l'influence de Pierre Francastel* (conference), bibliothèque médiations; 134 (Paris: Denoël/Gonthier, 1976), p. 262.

فموضوع البحث في هذا النصّ، تسميات وإشارات، تعرف فضاءات جغرافية واجتماعية مختلفة موسومة في الغالب بالواسطة السياسية والتجارية. ثم إنها في الأغلب تسميات لأموات يحييها الاستعمال الجماعي. والاستعمال ينشئ دلالات سياقية ومجالية متغيّرة، ذلك أن إطلاق «جمال عبد الناصر» مثلاً على شارع جمال عبد الناصر في جلّ العواصم العربية يدرجه في نصّ سيميائي اجتماعي، يزيل عنه اعتباطية العلاقة بين الدال والمدلول، ويسند إليه، في ما يسند، رمزية إخراج «الحيّ من الميت»، إخراج الدياكروني من السّكوني، إن جاز القول، أو المتغيّر من الثابت. ولعل هذه الرمزية التوليدية هي من خصوصيات هذا النصّ من وجهة دلالته التي لم يتناولها البحث بالقدر الكافي حتى الآن. وهو نصّ يحتاج إلى أدوات بحثية خاصة. فهو ليس نصّاً بارتيّاً تساعد كثافة الرموز على تفكيكه، كما هو الشأن في اللّباس عموماً، أو الموضة على وجه خاص، كنظام من المعنى تبنيه العلامات. وليس نصاً «غولدمانياً» حول الإنتاج الأدبي المتميّز في علاقته بالواقع، أي بالمصالح الطبقية، والقيم الاجتماعية، والوعي الجماعي. إنه نصّ بين هذا وذاك، يعاني صعوبة الربط بين علاماته، أي بناء منظومتها من ناحية، ويعاني صعوبة استخراج الرؤية التي يحملها، والتي يجب تحديد علاقتها بالواقع الاجتماعي من ناحية ثانية. ومما يزيد من صعوبة تناول نصّ الشارع أنه مهما توسّع المجال الزمني لإيجاد التغيّرات السوسيولوجية، فإن العلاقة بالسياق الاجتماعي تبقى صعبة التحديد، لأن التسمية واللغة المكتوبة في الشارع ليست بالضرورة تعبيراً عن رؤية المجموعات المعنية بها، إذ هي في الغالب من وضع أجهزة إدارية سياسية مسؤولة عن ذلك، إلا أنها لا تتعامل معها دائماً بطريقة مطاوعة، وقد تعيد شحنها بما يناسب بنيتها الذهنية، أو قد تعوّضها بتسمية غيرها. وهذا في حدّ ذاته ذو دلالة اجتماعية.

ثانياً: صعوبة التفسير السوسيولوجي

يُفترض انطلاقاً من هذا ضرورة التساؤل عن إمكانات وحدود التفسير السوسيولوجي في موضوع يتناول إشارات الشوارع المختلفة، من تسميات وصور وحوامل إشهارية يحملها الإنسان كرموز، لكن دون أن ينتجها، يتداولها ويستهلكها ويحملها في «بطاقة الهوية»، فتؤثر فيه دون أن يتدخّل في تحديدها. ثم إنها أشياء وأعلام ورموز قديمة وثابتة في الغالب. ولعل هذا ما يشرّع أهميتها. فهي مع ثباتها وقدمها تكون نسيجاً ثقافياً وحضارياً تعوّده الناس

وأضحوا يتحركون فيه. وقد يتدخّل في معاملاتهم التجارية، وفي اختياراتهم الاجتماعية[٢].

ثمة، إذن، وسائط تحكم العلاقة بين التسمية والناس، تتمثل في هذا الجهاز الإداري السياسي الذي يسمّي، واختياراته رهينة عوامل مختلفة: رهينة ظرفية سياسية خاصة، رهينة تحول سياسي أحدث منعرجاً جديداً، رهينة مرحلة تاريخية أحدثت قطيعة مع المرحلة التي سبقتها، رهينة مزاج شخصي متصل بميولات فرد بعينه. وقد تكون محكومة بحدث ظرفي محدود أو حتى أبسط من ذلك، فيسمّى المكان حسب ما سمحت به ذاكرة المسمّي في لحظة معينة، لأن اقتراح التسمية أو الحامل الإشهاري يتم من قبل مجالس بلدية أو من قبل فئة التجار توجههم خيارات أو مصالح معيّنة. هذا الوسيط يجعل علاقة الناس بالتسمية علاقة غير مباشرة. وهو عامل آخر من العوامل التي تعقّد عملية التفسير السوسيولوجي، مما يحتّم على الباحث التركيز على هذه الوسائط ليقترب من موضوعه. ثم إن التسمية، وكذلك اللغة الإشهارية في الشوارع، تختلف من فضاء إلى فضاء آخر، كما يتوزّع الاسم الواحد على فضاءات مختلفة ومتباعدة، فتأخذ الكلمات المتشابهة أو التسمية الواحدة معاني مختلفة أحياناً، ومتضادة أحياناً أخرى، كما يذكّر بذلك باختين في حالة الأوضاع الثورية، حيث تتضاد معاني الكلمات نفسها[٣].

وهذا عامل آخر يدعو الباحث إلى مزيد الحيطة أثناء التفسير. ففي انتشار التسمية الواحدة في فضاءات مختلفة، وفي انتقالها من فضاء إلى فضاء، تتناقل بين مجموعات اجتماعية مختلفة، مما يفضي إلى تعدّد معانيها لأنها تصبح دالاً لأكثر من مدلول.

هذه، إذن، صعوبة أخرى من صعوبات التفسير، تتمثل في تلون الاسم وتحركه، كلما تنقّل في الفضاء. حركة الاسم وجولانه يستبطنان معنى، ولكن يفترض على الباحث التنبّه إلى ما في هذا الجولان من محاذير وصعوبات، ومع ذلك نؤكد مرة أخرى أهميتها كموضوع سوسيولوجي يحتاج إلى الدرس.

المتأمل في نصّ الشارع المكتوب تستوقفه ظواهر عدة: ظاهرة المكان، وظاهرة الزّمان، وظاهرة الإشهار التجاري، وظواهر أخرى مختلفة ومتباعدة:

---

(٢) كان يحدد العنوان أو الاسم علاقة مصاهرة، مثلاً، فيقيمها أو يعدمها.

(٣) Pierre Bourdieu, *Ce Que parler veut dire: L'Economie des échanges linguistiques* (Paris: Fayard, 1982), pp. 18 et 198.

نزوع إلى تسمية العام دون الخاص، وإلى التذكير دون التأنيث، وإلى الشائع دون الاستثنائي، وإلى التعريف دون الترقيم إذا تعلق الأمر بـ «الراقي»، وإلى عكس هذا إذا كان المسمّى من قبيل الشعبي. ظواهر تبدو محيّرة وصعبة الإلمام بها ما دامت مفاصل متفرقة، فإذا بها واضحة تكشف عن بعض خفاياها إذا ما قرئت في سياقها النصّي. وتوجد مسألة أخرى تمثل صعوبة من صعوبات التفسير، تتعلق بالغامض من التسميات وبغير المقروء من العناوين الإشهارية لعدم وضوحها. ولكن ذلك لا يعني أنها فاقدة لسلطتها وللاعتراف الاجتماعي بها. وقد يُتعمّد الغموض أحياناً ليكون مؤثراً بسلطة الغرابة فيه.

وتوجد تسميات لا تنسجم مع السياق الحضاري أو السياسي العام أو الديني، ولكنها مع ذلك تتكرّر، كأن يتكثّف اعتماد «ابن حنبل» في الشارع التونسي، مثلاً، بينما لا يعتمد «مالك ابن أنس» (إلا مرّة واحدة)، رغم أن المالكية هي الطاغية في السياق الديني التونسي. هذا يقود مجدداً إلى تأكيد حدود التفسير: فمن الأشياء والمسمّيات ما لا تتوافق مع السياق الحضاري العام. وتعترض الباحث في نصّ الشارع أيضاً كلمات وتسميات وعناوين سليمة شكلياً، ولكنها فارغة دلالياً، من قبيل «شربور».

وكمحصّلة لكل هذا، يمكن القول إن البحث في الشارع، باعتباره نصاً مكتوباً، يكشف عن آفاق في عملية التفسير، ولكنها محكومة بحدود وصعوبات. فالتفسير السوسيولوجي عام، والتفسير في هذا السياق خاص (سياق التسمية واللغة الإشهارية). هو ليس عملية مضمونة النتائج، بل تحفّ بها صعوبات مختلفة: فالتسمية لها علاقة بالسياق الاجتماعي، ولكنها علاقة خاصة جداً. تستعمل المجموعة تسميات ليست من إنتاجها، وليست هي التي حدّدتها، ولكنها لا تتعامل معها بطريقة مطاوعة، بل تعيد إشباعها بما يتوافق مع بنيتها الذهنية، ومع ميولاتها، وأحياناً تقصيها لتحلّ محلها تسمية اجتماعية خاصة بها وبفضائها الاجتماعي.

ثالثاً: قوانين توزيع اللغة بين الأحياء: الوسائط

ثمة عدة متغيّرات جعلت ظاهرة الإشهار تختلف اختلافاً عميقاً بين الأحياء «الحديثة» والأحياء الشعبية.

إن أبرز ظاهرة تستدعي الانتباه، هي الغياب النسبي للحوامل الإشهارية في الأحياء الشعبية وكثافتها في الأحياء الحديثة. تتحدّد علاقة التاجر بالمستهلك في

الأحياء الحديثة من خلال وسائط لها مضامين ووظائف نفسية واجتماعية، أبرزها اللغة المكتوبة إلى جانب عدة مؤشرات أخرى، كالصورة واللون والتأثير الهندسي في المعمار. فالتاجر والمستهلك لا يدخلان «اجتماعياً» في علاقة مباشرة، إلا من خلال هذه الوسائط، لعدم وجود صلة انتمائية تقوم بعملية الربط بينهما. لذلك تفقد البضاعة في الكثير من الأحيان طبيعتها المادية لتتحول إلى قيمة اجتماعية. تتخذ السلعة، إذن، مضموناً اجتماعياً، رغم أنها تعرض في فضاء تجاري حديث: أقمشة النّخبة، الوشم، مرطبات شعبية. أما في الأحياء الشعبية، فتأخذ الظاهرة الإشهارية طابعاً تلقائياً متميّزاً. فما دامت اللغة الإشهارية من عناوين وصور وألوان وغيرها تحتل مكانة ثانوية لا يحتاجها التاجر إلا نسبياً، فالملاحظ غياب الوسائط «التقنية» المتدخلة في تحديد علاقة التاجر بالمشتري، التي تبدو أنها علاقة مباشرة أو تتوسطها قيم اجتماعية أخرى مختلفة تماماً، تكون خير وسيلة للدعاية والإشهار، كالانتماء القبلي والجهوي والجوار والقرابة. هناك نسيج علائقي اجتماعي هو الذي يحكم علاقة التاجر بالمستهلك، أي علاقات شخصانية لا تظهر إلا في التكيّفات الاجتماعية (Socialités) التقليدية تسمح للتاجر، مثلاً، بدعوة المستهلك إلى شراء سلعة دون أخرى (اليوم عندي بضاعة جيدة).

تكون قيمة الجوار أكثر وظيفية في الفضاءات الشعبية. تزداد هذه القناعة رسوخاً، إذ ما عاينّا غيابها الكلّي في الأحياء «البرجوازية» التي تبدو وكأنها في غنى عن مثل هذه القيم الاجتماعية، مما يعني أيضاً أنها قيم مرتبطة بالحاجة وتتولّد عنها. فساكن الحي «البرجوازي» لا يعرف هوية جاره بصرف النظر عن مدة إقامته إلى جواره، أي جهل تام بمن لا يفصله عنه سوى جدار. إنها أحياء حديثة العهد ودون سند في التاريخ، ودون مرجعية ثقافية وحضارية قائمة بذاتها. في هذا المعنى يقول عبد الوهاب بوحديبة: «إننا نتهم الأحياء الجديدة بالابتذال، لكن لذلك أهميته. أما الجدّة فهي العلة الأولى لوجودها، لأنه من طبيعة هذه الأحياء ذاتها، أن لا يكون لها مرجع في الماضي. فهي ثمرة العزم والاختيار الذاتي. لذا، فإنه من الضروري ملاحظة وجود علامة على القطيعة داخل المنزل العصري»[٤]. لعل هذه القطيعة هي التي استوجبت حوامل إشهاريّة غنية بالمعنى

---

(٤) Abdelwahab Bouhdiba, «Durée et changement dans la ville arabe,» papier présenté à: *La Ville arabe dans l'Islam: Histoire et mutations: Actes du 2ème colloque de l'A.T.P. espaces socio-culturels et croissance dans le monde arabe, Carthage-Amilcar, 12-18 mars 1979*, sous la dir. de Abdelwahab Bouhdiba et Dominique Chevallier (Tunis: Impr. Al Asria, 1982), p. 23.

في مثل هذه الفضاءات، كان تاجر الأحياء الشعبية في غنى عنها لوجود وسائط اجتماعية أخرى تعوّضها.

رابعاً: سلّمية اللّغة

نسعى هنا إلى كشف التقاطعات الموجودة بين اللغات في النصّ الإشهاري للشارع التونسي، وكيفية تشكّلها ضمن علاقات لغوية معينة، وذلك بهدف معرفة وضع اللغة العربية في هذا النصّ. هل تمكّنت من الحفاظ على قواعدها؟ أم أن الاستعمال اللغوي للعربية في علاقتها ببقية اللغات أفقدها منطقها الخاص لغوياً ودلالياً؟

أوّل ما يسترعي الانتباه ظاهراً في هذا المجال، وبعدما يزيد على أربعة عقود، أن المنافسة بين العربية والفرنسيّة، إذا تعلق الأمر خاصة بالمدينة الحديثة، تفقد فيها العربية سلطتها على ضبط قواعدها، بموجب مزاحمة الفرنسية لها وتفوّقها عليها. وهو عامل مهم، عائد في جانب منه إلى علاقة التلازم الوطيدة بين مصدر السلعة، فرنسا في هذه الحالة، ولغة ذلك البلد المنتج لها، لأن للّغة دلالات إيحائية خاصة بالشيء الذي تسمّيه. فإذا عرّب الشيء فصل فيه بين الدلالة الإيحائية المصدرية والمدلول، فتبقى السلعة نتيجة لذلك، سلعة فحسب، وتفقد ما يحفّ بها من دلالات سياقية يمنحها إياها الدال الأصلي. على أن المفارقة في هذا، أن الفرنسية هي اللغة الإشهارية المناسبة، رغم تنوّع مصادر السلعة التي غالباً ما تكون سلعة محلية في المجالات الاستهلاكية الكمالية. ومع ذلك، توهم العبارة المكتوبة على البضاعة بأنها مستوردة (Made in France). بهذا التلازم بين السلعة ولغة البلد المنتج، كانت اللغة إحدى أهم قنوات التبعية. فتبنّت العربية العديد من الألفاظ الأعجمية، الفرنسية بالخصوص، والتراكيب الجديدة والصواتم (Phonème) الفرنسية، رغم بعد الصلة بينهما، كعدم وجود الصوتم المناظر في العربية لما يقابله في الفرنسية. تكوّن هذه المزاوجة بين اللغتين قاموساً خاصاً يختلف عن اللغتين العربية الفصيحة والفرنسية، وتؤلف نسيجاً متميّزاً لا يخضع بالضرورة إلى القواعد اللغوية المعروفة والمعتمدة عادة في العربية، ووظيفتها الأساسية هي الاستجابة إلى أغراض تجارية إشهارية، ليست سلامة اللغة في اهتماماتها، ولا شرطاً ضرورياً في نجاعتها.

إن هذه اللغة الجديدة التي ينسجها الشارع، بما فيها من نظام تواصلي محلي، قد تكون أكثر غنى من النظام التواصلي الذي يعتمد على نظام اللغة

المحض، كالعربية أو الفرنسية أو الإنكليزية، وذلك عند التفسير والتأويل، ولكنها تفقّر التواصل نفسه، بما أننا إزاء علامات شاردة تفرض على الخطاب محتواها وإيقاعها.

إن هذا التوطين اللغوي جعل من الإشهار التجاري المكتوب نسقاً من التواصل اخترق العلاقات البشرية، حتى أضحى ممارسة يومية، ممارسة تستغرق كل لحظة من حياتنا الاجتماعية، ونتج منها نسق رمزي للتواصل، يرتبط استخدامنا لها بالبنى والأوضاع الاجتماعية. كذلك كانت اللغة عند رولان بارت: «مؤسسة اجتماعية ونظاماً من القيم وارتباطاً جمعياً لا يسع الفرد إلا قبوله إذا رغب في الاتصال»[٥].

لا شك في أن هناك قوى اقتصادية واجتماعية وأيديولوجية وراء استمرارية هذا المزج اللغوي والثقافي، ارتبطت مصالحها بالانفتاح الاقتصادي، إلا أن المشكل الأكثر عمقاً هو هذا التعامل اليومي، وهذا الاستعمال الوظيفي، للغة أجنبية لا تُفهم معانيها ورموزها. وهو ليس ارتباطاً قصرياً بلغة أجنبية (الفرنسية) فرضته هيمنة رأس المال الأجنبي، بل هو ارتباط ذهني ونفسي بمصير الثقافة الأجنبية ولغتها. فقد بدت «اللغة الوطنية» عاجزة عن الاستغناء عن اللغة الفرنسية، وعن فك الارتباط بها.

عبّر ابن خلدون عن هذا التداخل اللغوي منذ ما يزيد على الستة قرون، فسماه «اللغة الممتزجة» الناجمة عن احتكاك لغة أجنبية باللغة الأصل، إذ يقول في هذا: «. . . وأما أنها أبعد عن اللسان الأول من لغة هذا الجيل، فلأن البعد عن اللسان إنما هو بمخالطة العجمة، فمن خالط العجمة أكثر كانت لغته عن ذلك اللسان الأصلي أبعد، لأن الملكة تحصل بالتعليم، كما قلناه. وهذه ملكة ممتزجة من الملكة الأولى التي كانت للعرب، ومن الملكة الثانية التي للعجم. فعلى مقدار ما يسمعونه من العجمة ويربون عليه، يبعدون عن الملكة الأولى. واعتبر ذلك في أمصار أفريقية والمغرب والأندلس والمشرق، فخالطت العرب فيها البرابرة من العجم لوفور عمرانها بهم. ولم يكد يخلو عنها مصر ولا جيل، فغلبت العجمة على اللسان العربي الذي كان لهم، وصارت لغة أخرى ممتزجة، والعجمة فيها أغلب ما ذكرناه عن اللسان الأول أبعد».

---

(٥) Roland Barthes, *L'Aventure sémiologique* (Paris: Seuil, 1985), p. 21.

إلا أن هذا «المزج اللغوي الناتج من مخالطة العجم»، بعبارة ابن خلدون، «لم يكن مخلاً بسلامة اللغة الفرنسية التي تتميز بوضع خاص في نصّ التسمية داخل المدينة الحديثة». فقد حافظت رغم غموض ألفاظها أحياناً على خصائصها اللغوية التي تصونها نسبياً من الخطأ قبل اللغة الأصلية. فهي لغة «الحداثة» وأداة مهمة لمساندة المنتوج أو البضاعة وتأكيد جودتها، وهي كذلك لغة النخبة والتميّز الاجتماعي حتى بدت، ظاهراً، أسهل منالاً علينا، ناقلة إلينا أشكالاً من الاستهلاك الثقافي والسلوك، وأكثر قابلية للتآلف مع المناخ الاجتماعي والثقافي للشارع.

تكون هذه اللغة أداة مهمة للإغراء في معناها الإيحائي، وتعني شيئاً آخر غير ما يقال في معناها الإشاري، أي استعمال اللغة لتعني ما تقوله، ومن أجل ما وظفت له. لا يفهم من هذا، أن الفرنسية موظفة لفرز النخبة من العموم، بل اختراق قيم النخبة للعموم، وتسرب أنماطها المعيشية، ذلك أن الفرنسية لما لها من بعد دعائي إشهاري لا يتوفر في اللغة العربية، تبدو: «دافعاً ثقافياً لاستهلاك المستوردات. . . وعاملاً من عوامل النجاح الاجتماعي»[٦]. ولذلك، فهي مؤهلة قبل غيرها لتقوم بوظيفة الدعاية والإشهار. فالعلاقة بين التاجر والمشتري ليست علاقة مباشرة، بل تمرّ عبر وسائط تلعب فيها اللغة دور المحفّز، في أغلب الأحيان. هذه الوسائط تفعل فعلها في المشتري من قبيل: الباريسية، وجمال باريس، وابتكار فرنسا.

بهذا الاعتبار، تكون العلاقة باللغة الفرنسية علاقة اجتماعية ونفسية، فردية وجمالية، بما تحمله من تداعيات تستمدها من حضارتها، ومن سياقها التاريخي الاجتماعي والثقافي، وليست علاقة معرفية صرفة. العناوين الإشهارية في الشارع هي علامات صامتة، والاستعمال هو الذي يمنحها معنى بإقحامها في بنية لغوية هي الجملة: «اشتريته من البالماريوم».

توجد البضاعة نفسها في أماكن مختلفة، غير أن الاختلاف المرتبط بلغة المكان هو الذي يصبح محدداً لقيمة البضاعة ولتمايزها الاجتماعي عن مثيلتها، كما لو كنا إزاء منتوج يحدّد طبيعته نمط الإنتاج. غير أن نمط الإنتاج هنا ليس ذا طبيعة مادية تقنية، وإنما ذو طبيعة لسانية صوتية، فيغدو «الصوت» صوت

(٦) الطاهر لبيب، «العجز عن التعريب في مجتمع تابع،» **المستقبل العربي**، السنة ٤، العدد ٢٩ (تموز/يوليو ١٩٨١)، ص ٢٢ ـ ٢٣.

اللافتات بياناً. يوجد نفوذ سحري تملكه اللافتة بمجرد أنها تنطق بـ «لسان الغرب» الذي هو لسان الموضة. تقوم هذه الأخيرة مقام المنزلة التي يكون فيها الفرد ذا شأن وثقافة ورقي اجتماعي. القول هنا هو قول اللافتة، بمجرد أن نحمله ونتبنّاه يحملنا دون غيرنا. إنها عدوانية في جوهرها قائمة على التصنيف والإقصاء والنظرة الدونية، ذلك أن تباعد ملفوظ اللافتة عن البنية اللسانية التي تحمله في الجملة من جهة، وعن طبيعة البضاعة من جهة أخرى، يبدو تباعداً اجتماعياً يرام منه التمايز الاجتماعي. ولما كان هذا التمايز صورياً، لا يشهد له الواقع، كان بالتالي لوناً جديداً من ألوان الرغبة في «التغريب» (Occidentalisation). تطفو هذه الرغبة وتختفي، تحتدّ وتهدأ، حسب الفضاءات الاجتماعية التي يتحرك فيها الفرد، ذلك أن الفضاء الاجتماعي هو أبعد من أن يكون متماثلاً.

يتلون الفرد بألوان المدينة ويتحول منطوقه من لسان إلى آخر. الشخصية في هذا المناخ هي مجموعة أقنعة، والقناع غدا موسوماً بسمة البضاعة، أو بالأحرى بسمة اللافتة الحاملة لاسم البضاعة. يرتسم، إذن، مشهد مقلوب لا تحكمه البضاعة، لأنها مشدودة باللافتة التي تنزلها منزلة هذه القيمة أو تلك. هذا المشهد يصوّر عالماً سيميائياً أكثر منه اقتصادياً.

كل بنية تواصل هي بنية تبادل، والعكس صحيح. تسمح هذه المعادلة باعتبار الفضاءات العمومية فضاءات تواصل، محكومة بأكثر من نسق تواصل لغوي. ينظر في هذا السياق إلى فضاء التبادل الاجتماعي في إطار الفضاء العمومي، انطلاقاً من مفهوم السوق اللغوية، كما صاغه بيار بورديو. وقبل تحليل أبعاد هذا المفهوم في علاقته بموضوع البحث، يجدر التذكير بما ذهب إليه كلود ليفي ستروس في بعض بحوثه الأنثروبولوجية، حيث اعتبر النظام الاجتماعي بكل مكوّناته الأساسية، إنما هو نظام تبادل، والتبادل ينبغي أن يفهم في بعده التواصلي؛ كذلك كان الزواج من حيث البنى التي تحكم شرعيته عنصراً منصهراً في منطقة بنية التواصل التي تحكم هذه القبيلة أو تلك في المجتمعات البدائية.

ويقرّر كلود ليفي ستروس، أنه كما نتبادل في الكلام دلالات تحدّد منطقها بنية اللغة المشتركة، فإن المجتمعات البدائية تتبادل النساء على أساس التماثل في قاعدة التواصل، فالمرأة تغدو هنا علامة.

على أساس هاتين الملحوظتين، يمكننا أن نوسّع في مفهوم بنى التواصل،

ومن ثمة في مفهوم بنى اللغة، أي ألا تكون البضائع والفضاءات التي تعرض فيه علامات ورموزاً تستقطب أطراف التواصل على أساس ما يصدر عنها من ضغط اجتماعي، بل من تكييف بنيوي لمفردات التواصل. فأن نكون في ساحة من ساحات المدينة، هو أن نشعر بنوع من الانتماء الاجتماعي نتمايز على أساسه من الآخرين. فكأن الهوية هي هوية الانتماء اللغوي. ولما غدا الفضاء الاجتماعي محكوماً بضغط علامات التواصل (بضائع وانتماءات اجتماعية واقتصادية وثقافية... إلخ)، فإن هذه الفضاءات هي التي تستقطبنا وتهيكل بمعلوماتها كلامنا ومرجعياتنا التواصلية. فلا غرابة، إذن، في أن تقتحم تلك البضائع اللغة الأصلية، بما تفصح عنه من مفردات لغوية دخيلة. فأن ينطق التونسي بجملة مخضرمة يبتدئها بالفعل، على غرار ما هو في اللغة العربية الأصيلة، وأن تخترق تلك الجملة مفردات لا يعرف إن كانت من أصل فرنسي أو إنكليزي أو إيطالي أو غيره، فهذا أمر مألوف، ولم يعد يثير لدى صاحب القول غرابة. أليست اللغة هنا محكومة بموازين قوى خارجة عن بنية اللغة في معناها اللساني؟

فما يسمّى بـ «ازدواجية اللغة» قد لا يعدو أن يكون ازدواجاً في أنظمة الكلام والمتداخل في الفضاء الواحد. إن وجود تشريعات لفائدة اللغة العربية أمر يؤكد على نحو مفارق ما ذهب إليه التحليل: الشارع لا تحكمه التشريعات بقدر ما تحكمه موازين قوى اجتماعية، ولا سيما في مجال التواصل، فللشارع ولفضاءات التواصل استقلاليتها النسبية عمّا هو سياسي. معنى ذلك أن فضاءات التواصل تحكمها الرغبة والحاجة، إذ إن في التواصل إنما نبحث عن اعتراف الآخر بالذات والاعتراف انتماء، وللانتماء رموزه الضاغطة.

توجد بنى لاشعورية توجّه التواصل، وتختمر في الوجدان، فنندفع معها اندفاعاً. وفي الشارع لا نجد القانون أمامنا، بل الآخر يرقبنا، يرقب لباسنا وقولنا وحركاتنا وسلوكنا. وكل هذا إنما يتوفر في السوق اللغوية - بالرجوع إلى بورديو - فثمة ثقافة مسيطرة تفرض مفرداتها وحركاتها ومواقفها واختياراتها وقيمها. ولما كان كل هذا يسري من خلال المعروضات، فإن هذه الألفاظ (Le Clochard, Chic Gaspillage)، هي التي تصبح مسيطرة على نسق التواصل، فتتحرك الجملة العربية في هذه الفضاءات. وقد لا يبقى منها سوى «بنيتنا العميقة»، فتراها جملة عربية «مفروشة» أو مزوّقة بألفاظ غريبة عنها.

خامساً: البلاغة والتبليغ

هل الشارع نصّ بليغ؟ نسعى هنا إلى تقديم قراءة في بلاغة الشارع التونسي وكيفية انتشارها فضائياً، مع محاولة إبراز الأشكال البلاغية للعلاقة القائمة بين اللغة والسلعة، أي انسجام هذه العلاقة وجمالها بلاغياً.

البلاغة هنا، هي كل خروج من المعنى الأول إلى معنى ثان، وهو مجال الإيحاء، وهي محاولة بناء الرسالة الإشهارية لترتدّ من البعد البلاغي إلى البعد التبليغي، لأن البلاغة في النصّ الإشهاري هي قبل كل شيء تقنية تسمح لمن يمتلكها ببلوغ الهدف المنشود داخل وضعية وصفية معيّنة، لأنها ذات هدف ذرائعي صرف: إقناع المستهلك بجودة البضاعة باستثمار نسيج رمزي ثقافي وحضاري ينتشر في النصّ الإشهاري المبثوث في الشارع التونسي عبر المكتوب والمصوّر.

يخضع نصّ الشارع، إذن، وحسب هذا التعريف، إلى التحليل البلاغي، مثله مثل الأثر الأدبي. ولعل أبرز معاينة، في هذا السياق، تتمثل في أن البلاغة في النصّ الإشهاري في الشارع التونسي تخضع لتوزيع اجتماعي، حسب الفضاءات الاجتماعية. فما هو شعبي تنعدم فيه أوجه البلاغة الإشهارية، لأن العلاقة التي تربط بين التاجر والمستهلك هي علاقة المحتاج بالحاجة، فلا تحتاج إلى بلاغة. إنها علاقة الضرورة. أما الفضاءات التجارية الكبرى، فتحرص في لغتها الإشهارية على تخيّر الصور الأكثر إيحائية وجمالية. يعود ذلك إلى تعدّد الاختيارات السلعية فيها، مما يعني أن البلاغة مرتبطة بالمنافسة.

في هذا المعنى، يرى ماركس أن ما يحدد قيمة السلعة، ليست طبيعتها المادية، بل علاقة اجتماعية بين الناس تأخذ شكلاً خيالياً لعلاقة بين الأشياء. يقول ماركس: «... ومن البديهي أن نشاط الإنسان يحوّل المواد التي توفرها الطبيعة ويجعلها صالحة للاستعمال. فشكل الخشب شيء عادي عديم المعنى، ولكنه بمجرد أن يعرض كسلعة تصبح المسألة مختلفة تماماً، إذ تصبح في نفس الوقت شيئاً محسوساً ومجرداً لا يكفيها أن تقوم بثقلها على الأرض، بل لنقل أيضاً إنها تنتصب على رأسها الخشبي قبالة السلع الأخرى، وتنخرط في دلال ليس أغرب منه إلا أن تأخذ في الرّقص»[٧].

---

(٧) Karl Marx, *Le Capital* (Paris: Editions sociales, 1950), p. 216.

المنافسة، بهذا، هي مصدر الحاجة إلى البلاغة، فهي تقنية كثيفة الحضور في الفضاءات التجارية «الراقية» ونادرة في الفضاءات الشعبية.

وما يبدو اتجاهاً عاماً يجدر تأكيده، فبقدر ما تكون العناوين الإشهارية مختصرة تكون مشحونة بقدرة إيحائية، وتقترن بالمجالات الكمالية، وبقدر ما تعتمد التطويل، يتضاءل تأثيرها الإيحائي، وتقوى مباشرتها الدلالية كجمل عادية أو مسطّحة. وكأنه ليس من غايتها إقناع أو إيهام المتلقي بجودة السلعة، بل غايتها إرشادية تتوقف عند الإبلاغ بصنف السلعة: مكتبة وراقة. تتراوح العناوين، بين الإيحاء والمباشرة، والمجاز والحقيقة، والإيجاز والإطناب. إن الاتجاه العام هو، إذن:

كمالي : إيحاء + إيجاز.

ضروري: مباشرة + إطناب.

وتتراوح الصور البلاغية في الشارع بين القوة والضعف. وتصل إلى حدّ الاستهانة بأساليب العربية. ويمكن الجزم بأن استعمال الصور البلاغية الجميلة أمر نادر في الشارع: هناك صور بلاغية جديدة استنبطها الإشهار في الشارع التونسي. ولكن هذه البلاغة ليست من بديع اللغة حتى الآن: هناك بلاغة في النصّ، لكنها ليست بلاغة في اللغة بقدر ما هي «بلاغة» الصدمة الإشهارية، وظيفتها ترويج السلعة، والحثّ على الاستهلاك بخلق حجج بلاغية لا يهم إن كانت صورها غريبة أو غيرها، بل المهم أن تثير في ذهن المتلقي الشهوة والأمنية والرغبة والتوق. يعلم التاجر في الفضاءات الحديثة أن المستهلك مشدود إلى السلعة الغربية بدرجة أولى، فوصف السلعة بأنها عصرية هو وصف مجازي فيه إحالة إلى السلعة الغربية. والمقصود بالعصري في المنطق التجاري هي أنها صنعت في الغرب، ومستوردة منه، ويمكن المجازفة بالقول إن «البلاغة التونسية» هي التي تحمل معنى الحداثة، والنصّ مليء برموزها.

إن في ظاهرة تعميم العنوان الواحد على محلات موسعة من السلعة مؤشر ضعف الجهد الذي يبذله التاجر التونسي في البحث عن دلالات عربية متميزة، إبلاغياً وبلاغياً. ولعله يبذل جهداً أكبر في البحث عن عناوين بالفرنسية والإنكليزية. وقد يعني هذا أن المنافسة في السوق تعبّر عنها لغة أجنبية بالدرجة الأولى. ويتضمن النصّ إلى جانب ذلك نوعاً من المجاز يرتسم من خلال المعنى

الحقيقي للسلعة، ويتضمن إيحاء إبلاغياً يستمد صفته من ماهية السلعة، فيحيل إليها لوجود علاقة مشابهة بين مادة البضاعة واللغة المعبّر عنها. يمكن نعت هذا المجاز بـ «المجاز الإنشائي»، وهو أكثر مهارة في الادعاء والإثبات.

يخترق التاجر سلامة القواعد اللغوية بحثاً عن صور بلاغية، نغمة وإيقاعاً، دون التقيد بالعلاقات النحوية والدلالية التي تتكون بين المفردات وقواعدها التركيبية. المشكلة بالنسبة إليه، ليست مشكلة لغة أو هوية، ولا يهمه ما يمكن أن ينجر عن ذلك من استلاب وتهميش لـ «الثقافة الوطنية» بقدر ما يهمّه ترويج السلعة. هذا الارتباط بين البلاغة والملكية سمح بحرية التصرّف في العبارة دون تقيّد بقوانينها النحوية والدلالية أيضاً. وليس من شك في أن تحولات تعبيرية من مجال إلى مجال، ومن مستوى إلى مستوى، هي بصدد الإنجاز داخل العبارة العربية نفسها. من هذه الوجهة، يمكن اعتبار «نور النجاح»، الذي هو عنوان لمقاولة كهرباء، على أنه «كان» أو كان يمكن أن يكون أكثر تلاؤماً مع العلم والمعرفة عموماً، ومع المكتبات كمحلات لذلك. قد تكون دلالة التفاؤل لصاحب المحل نفسه بالنجاح التجاري، وحثّ المستهلك على الشراء. وقد تكون أيضاً تفاؤلاً بنجاح من يدرس من أبنائه على هذا النور. وهي من طرق البيان في النصّ تلتجئ إلى التصوير للتأثير بطريقة الإيهام والقياس الخادع المضخّم.

الفصل السابع

سيميولوجية مدينة تونس

أولاً: السيميولوجيا والمدينة

يحاول هذا النصّ تعريف المدينة بغير ما هو سائد في الأعمال التي تصنّف عادة ضمن سوسيولوجية المدينة. وما هو متداول فيها، مقاربات كمّية تراها تكتّلات بشرية (Agglomération)، أو تجمّعات دائمة وكثيفة نسبياً تتعايش في مجال محدّد[1]. والحال أن معيار العدد ليس حاسماً لأنّه متغيّرٌ. ومن عناصر التعريف هنا، وعلى غير ما هو مألوف: الرّصيف والإشهار واللّغة والسّيارة والصّورة، إذ يصعب الحديث عن حياة مدينية دون تناول حياة النّاس في الرّصيف، مثلاً، ودونما قراءة في الصورة الإشهارية وما تبثّه من رسائل. ويظلّ المشهد المديني منقوصاً ما لم نقرأ النصّيات الاجتماعية التي تنسجها الألوان والأضواء وحروب اللّغات التي تقام من أجل افتكاك المجال. والسّيّارة كذلك مكوّن من مكوّنات المدينة، ودونها يتغيّر المشهد الحضري.

يشرّع مثل هذا التعريف للمدينة إمكانية قراءتها قراءة فينومينولوجية تبحث عن الدلالة في الظّاهر توسّلاً للشيء عينه. ولا تكتمل هذه القراءة دون سيميولوجيا تبني نسقها، على معنى العناصر الكامنة. تجد القراءة السيميولوجية للمدينة بعض مشروعيتها العلمية في نصّ قصير لرولان بارت «السيميولوجيا والتحضّر» كتبه عام ١٩٦٧، وفيه ينبّه إلى أهميّة دراسة المحتوى الدلالي للمدينة. فيراها خطاباً له لغته الخاصّة. هذه اللّغة تخاطب أهلها ويتخاطبون من خلالها. ومن ثمّة يقترح عبارة «لغة المدينة» لا على نحو استعاريّ فحسب، بل إن الإنجاز العلمي الحقيقي يتحقّق لما نتحدّث عن هذا الضرب من اللّغة خارج عالم الاستعارة. هذا ما فعله فرويد (Freud) بلغة الأحلام، حين نقلها من معناها الاستعاري إلى معناها الواقعي. يقول رولان بارت: «المدينةُ خطابٌ، وهذا الخطاب لغةٌ حقيقية: تتحدّث المدينةُ إلى سكّانها، ونحن نتحدّث إلى مدينتنا؛ المدينة؛ حيث نوُجد، لمجرّد أننا نسكنها، نعبُرها، ننظر إليها. لكن المعضلة أن

(١) Raymond Boudon, *Dictionnaire de sociologie* (Paris: France loisirs, 2001), p. 244.

تنشئ من المستوى المجازي الخالص عبارة مثل «لغة المدينة». إنّه لمن السهولة بمكان أن نتحدّث مجازيّاً، عن المدينة، كما نتحدث عن لغة السينما أو لغة الأزهار. أمّا الطفرة العلمية الحقيقية، فلن تتحقّق إلا حين يكون بإمكاننا الحديث عن لغة المدينة من غير مجاز. ويمكن القول إنّ ذلك بالضبط، ما حدث لفرويد، عندما كان سبّاقاً إلى الحديث عن لغة الأحلام، مفرّغاً هذه العبارة من معناها المجازي ليمنحها معنى حقيقياً. وعلينا، نحن كذلك، بالتّصدّي لهذه المعضلة: كيف يمكن الانتقال من المجاز إلى التحليل حين الحديث عن لغة المدينة؟»[٢].

والانتقال من الاستعاري إلى الواقعي في لغة المدينة ينجز، حسب بارت، عند وصف الدلالة (La Description de la Signification)، وتصيّد العلامة من خلال ما يمكن أن يقوم بين الدال والمدلول من علاقة قد تفضي إلى بناء قاموس للمدينة، أساسه عالم من الدوال المترابطة. المدينة كتابة، وقارئها بشر يتحرّكون فيها. وقراءتها لا تتطلب منهجية صارمة بقدر ما تستند إلى طبيعة العلاقة التي يقيمها هذا القارئ مع مدينته. ومن عناصرها التعامل مع علاماتها كما لو أنّها قصيدة، فيها من الجمال ومن البلاغة ما قد يفضي إلى «المتعة» التي تبلغ مع بارت درجة اللّذة[٣]. وحين ترى في المدينة قصيدة، قد تتحول، أنتَ القارئ، إلى مكان عام، تمرّ داخلك الكلمات والتراكيب، وبقايا الصيغ. آنذاك تسقط بالقوّة كل اللسانيات التي لا تؤمن إلا بالحرف وبالكلمة وبالجملة، وتزدحم داخلك جمل أخرى، ثقافية هذه المرّة، تتجاوز المكتوب، تُصنع من ضجيج الشوارع والساحات العمومية وحركة النّاس في ذهابهم وإيابهم، ومن تقسيمات المدينة؛ تلك التقسيمات أدركها كلود ليفي ستروس في قرية البرورو، إذ درس المجال فيها دراسة دلالية. وراودها كذلك فيكتور هيغو (Victor Hugo) في **أحدب نوتردام** (*Notre-Dame de Paris*) في أحد مفاصلها في نصّ سمّاه «هذا سيقتل ذاك»: هذا يعني الكتاب سيقتل ذاك الصرح (المبنى)، ليجعل بذلك من المدينة كتابةً، يميّز فيها بين الكتابة بالحجارة، والكتابة بالورق.

المدينة، كل مدينة، ليست جسداً مادياً فحسب، بل إنّها قبل هذا جسدٌ اجتماعي ورمزيٌّ، جسّد من النصوص الاجتماعية التي تخاطبنا ونخاطبها، نتخاطب من خلالها وفيها وعنها. تقيم فينا، ونقيم فيها، تسكننا ونسكنها. ومع ذلك نمرّ بها مرّ الكرام، دون التوقّف عندها، ودون أن نحلّلها، فهماً وتفسيراً.

---

(٢) Roland Barthes, *Oeuvre completes*, 5 tomes (Paris: Seuil, 2002), tome 2: *1962-1967* p. 1280.

(٣) Roland Barthes, «L'Empire des signes,» dans: Ibid., p. 128.

في المدينة رموز اجتماعية مستخلصة من سيرورة التاريخ وسيرته، لا نكفّ عن استعمالها واستهلاكها، ولكننا لا نفهمها فيبريّاً، ولا نبني أنساقها سيميولوجياً، ولا نصفها فينومينولوجياً، لأنّها بديهيات حياتنا اليومية، ويقينيات المعيش الاجتماعي. فلا نعيرها، لذلك، اهتماماً علمياً، إلا ما ارتبط بالكمّ، على معنى إحصاء مكوّناتها، بشراً وحجراً وعمارة.

إن أي محاولة لإنشاء سيميولوجية المدينة، أو إخضاعها لأيّ شكل منهجيّ من أشكال التأويل، ليعتبر مشروعاً مهمّاً. لقد تعوّدنا أن نرى في المدينة ما شيّد فيها من بناءات وعمارات، دون أن نقوم بعمل بنائي من درجة ثانية، يشيّد هذه المرّة أنسجتها الرمزية وما تراكم فيها من علامات لها تاريخ وجغرافيا وأصول اجتماعية. ولعلّ العلامة هي أخطر سكّان المدينة، وأكثرهم مقاومة للزّوال والنسيان. فكم من رمز تاريخي حال دون احتواء المدينة، أو بعض منها، من قبل ذرائعية القطاع الخاص واستثماريته. وكم من عناصر القوّة والهيمنة شلّتها محرّمات المدينة وطقوسها. فحفظت هيبتها، ودافعت عن هويتها. ألم يضطر المستعمر الفرنسي في تونس إلى أن يبني مدينة أخرى حديثة في المستنقعات، موازية للمدينة العتيقة بنسقها المغلق في وجه كلّ غريب، وبعد أن صدّته أسوارها وصورها ورموزها التي تأبى الفناء والتآكل؟

المدينة بعد هذا وذاك، مبتدأ خبره النّاس، ثقافة وهويّة وتاريخاً وأوضاعاً اجتماعية. وعِبرة هذا الخبر لا يمكن ولوجها إلا بالعين التي ترى ما هو باد للعيان لتبلغ الأنساق الكامنة. مدننا العربية تحتاج إلى فينومينولوجيا تصف أبجدية المكان.

في المدينة أمكنة حيّة، ناطقة كالبشر، لها أسماؤها وأفعالها، ووجوه ترى وتحدّق داخل مساحات من المعنى. وكلما انتقلت من جغرافيا إلى أخرى، تغيّرت اللّغة، وتبدّلت أصوات الكلمات، ولبست العلامة لبوس المكان، فتتبدّل أنتَ، ولو ظرفيّاً، تقمّصاً لحالة المكان، وما يفرضه عليك من حالة نفسية واجتماعية تسطّرها علاماته. والمدينة لغة نقرأها في هذا النصّ مع «احترام» قواعدها ونحوها وصرفها. هذه اللّغة تُبنى من الأرصفة، ومن سلوك المارّة فيها، ومن مقاهي دخلت حيّز الرّصيف واجتاحته، ونهشت المسير فيه والمسار، ومن المعلّقات الإشهارية، وهي تُحيي بلا ضوابط، وبلا ذوق، مبالغات البلاغة دفاعاً عن الملكية، ومن ألوان المدينة التي طغت فيها ألوان السياسة، وألوان العَلَم الوطني بحُمرته وبياضه. ولغة المدينة أيضاً تُنسج وتُطرّزُ في تقسيم المساحات والفضاءات أنهجاً وشوارع وأحياء وفروعاً وتفرّعات. وقد ترتطم بها أيضاً في

ما لا معنى له، حين تبحث عن قلب للمدينة، عن وسطها، فلا تعثر عليه.

إنها مدينة تونس التي نحاول هنا أن نبني سيميولوجيتها، رغم اتكائها على خيوط قليلة وهشّة، لشّدة ما فيها من تشابه، حتّى في لون العمارة، ولباس المارّة المتكرّر، واختلاط الشرق بالغرب، لكأنّها بلا جهة، وبلا وجهة، إلا عناد الدوران في الفراغ. هذا، طبعاً، إذا استثنينا الصّور الانتقائية، التجميلية للواقع. أفلم يزدرِ شاتوبريان (Châteaubrilland) هذه المدينة ليستثني منها قرطاج، الشّيء الوحيد في رأيه الذي يستحقّ الذّكر؟ أوَلم يأت إليها بعد ذلك بقرن أندريه جيد (André Gide) باللامبالاة وبالمركزية الأوروبية (Ethnocentrisme) نفسهما، فلا شيء يستهويه فيها إلا قرطاج وبعض الآثار الرومانية؟ وهي صدمات لطالما نقلها الزّائر، مردّها مسافات فاصلة بين الصورة والواقع[٤].

ثانياً: مفاصل كبرى في المدينة

حينما تهمّ بمغادرة المدينة العتيقة، المدينة التاريخية بمرجعياتها العربية الإسلامية، نحو المدينة الحديثة أو «المدينة الأوروبية»، حسب ما هو متداول زمن الاستعمار الفرنسي، ترتطم بمدينة ممتزجة يتصارع فيها معمارياً العربي بالغربي، صراع يخلق حالة من السكيزوفرينيا الاجتماعية، إذ الفاصل رهيف بين هذين العالمين. تتقاطع في البداية مع السفارة البريطانية التي أخذت حيّزاً من المدينة التاريخية، يوازيها «نهج الكوميسيون» الذي يذكّر بمسوّغات الاستعمار. هذا النهج يحمل اسم «اللجنة» التي جاءت حينها لتأكيد عجز الدولة عن سداد ديونها الغربية، ثم تمرّ خطوات لتدخل «باب البحر»، حسب التّسمية الاجتماعية، فإذا به باب من أبواب فرنسا (Porte de France) يكرّسه الاستعمار، وتذكّر به البطاقة البريدية عبر رسالة لسانية «Tunis-Porte de France»، فيتحول «باب فرنسا» في دلالة أولى إلى طقس من طقوس العبور، يستوجب من «الأهليين» انحناءً قصريّاً يفرضه القوس، مثله مثل طقوس الولادة والموت والزّواج، أو كأنّه «العتبة» التي ترمز إلى نهاية مرحلة وبداية أخرى. ويتحول في دلالة ثانية، ضمنية، إيحائية هذه المرّة، إلى «عروة وثقى» تجرّ تونس نحو فرنسا وتشدّها إليها بواسطة حرف «النون (N)». تدخل إثر هذه التوطئة النّفسية التي تفرضها هيبة الاسم واستراتيجية المكان إلى شارع فرنسا. كل هذا السطو على المكان، وما في ذلك من سلطة رمزية،

---

(٤) Abdeljelil Karoui, *La Tunisie et son image dans la littérature française du 19ème siècle et de la 1ère moitié du 20ème: 1801-1945* (Tunis: S.T.D. [Société tunisienne de diffusion], 1975), p. 7.

تتكرّس مرّة أخرى بأجمل هندسة معمارية في المدينة الحديثة، تجسّمها الكنيسة الغنية بكل شيء، فنّاً وهندسة وعمارة، إلا بالنّاس. إنّها رمز قبل أن تكون مجالاً للعبادة، فنادراً ما تكون مفتوحة، بل إنّ المارّة من التونسيين يتّخذون منها مسافة لما يبدو فيها من قتامة على حسنها المعماري. تناظرها في الجهة المقابلة «السّفارة الفرنسيّة» بحيّزها المجالي الممتد. ولكن الهيمنة المادية والرّمزية على المكان، سرعان ما تفتر وتتقلّص. فأنتَ، في نهاية الأمر، تتحرك في أحضان «شارع بورقيبة»، أكبر شوارع تونس العاصمة حياة وحركة واتّساعاً؛ بلاغة بأكملها تفرضها جغرافية المكان وتقسيماته وتناظراته، بلاغة تذكّر بهيبة الدولة وقوّتها، رغم تعدّد أبعاد المدينة وحضور الآخر فيها. هنا الآخر، وضمن هذه السيميولوجيا، مكوّن من مكوّنات الأنا، ولكنه لا يستطيع إلغاءه. تعيش في هذه الجغرافيا الرمزية تقاطعات المتوسّط بمختلف أبعاده: الأفريقية «Hôtel Africa»، والغربية «Le Palmarium»، والعالمية «Hotel International». وكثيراً ما كرّس الخطاب السياسي هذه الامتدادات في «الشخصية التونسية» أو «القومية التونسية» خلال المرحلة البورقيبية، مرحلة كان يُذكّرنا بها تمثال بورقيبة وهو على صهوة جواده. بُني هذا التمثال على أنقاض تمثال آخر لـ «جيل فيري» صاحب فكرة الحماية الفرنسية لتونس. وها هو اليوم المكان نفسه قد صار ساعةً تشهد على مسار سياسي آخر أقل تفاخراً (Snobisme) هي ساعة «التغيير» لعهد بدأ يوم ٧ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٧ عاش فيه «الحزب الحاكم» لحظات من القوّة عبّرت عنها عمارة شاهقة له، هي الأعلى والأكثر بروزاً في المدينة.

هكذا يبدو في هذه الترسيمة الأولى أن لا شيء في المدينة وُضع اعتباطاً، بل إن المدينة تفرض عقلها ومنطقها، فتنظّم وتراقب من خلاله النّاس، وتفرد لكل واحد من أهلها مكاناً ودوراً وسلوكاً وحثّاً على الانصياع والخضوع. ولكنّ النّاس، أهل المدينة، يتملّصون في صمت من هذه الامتثالية عبر تغيير التسمية والتلاعب بها، وعبر التحكّم في النظرة والرّؤية. فالتونسي مثلاً قلّما ينظر، فيرى الكنيسة، رغم هيبتها الهندسية، ولا يرى السفارة الفرنسية التي تناظرها إلا عند الحاجة إلى التأشيرة. ثمّة «بروكسيما (Proxémie)» بأكملها، على رأي إدوارد هال، يقيمها التونسي في شارع بورقيبة مع المؤسسات والأمكنة، فله نهجه في إعادة تملّك الفضاء والأشياء والسّنن (Codes)، يقترب من فضاءات وأمكنة ويتجاهل وجود أخرى.

ثمّة مفاصل جديدة هي الآن بصدد التّشكل تقام على ضفاف البحيرة برأس مال خليجي أساساً، تنسج فيها علامات قائمة على تناظر الأضداد كهذه الثنائية

الإشهارية: ميامي/الخيمة، أو كإقامة مركّب تجاري جديد (Carrefour) تطلّب بناؤه تهيئة المكان والتّخلّص من كل ما كان موجوداً فيه إلا من زاوية لوليّ صالح.

ثالثاً: الرّصيف

المشي خارج الرصيف معاينة أنثروبولوجية تتكرّر في المدينة التونسية. فهذه الوجوه المنفية في دواخلها، الواجمة من شدّة الإحساس بالضّيق، تأبى الانحسار في فضاء الرّصيف الضّيق بعد أن تمّ افتكاكه من قبل الخاص والعام، وتسليعه، وقضم أجزاء منه بذريعة أو بغيرها. هنا الرّصيف لا حرمة له، إذ يمكن افتكاكه في كلّ لحظة. إنّه مجال لـ «الترفكة» (Trafics) بمختلف أنواعها وأشكالها، تباع فيه السّلع وتُشترى، ومجال لإنتاج العلاقات الاجتماعية وإعادة إنتاجها، علاقات عابرة أحياناً، ودائمة أحياناً أخرى. هو في ظاهره فضاء عام، وفي باطنه فضاء خاص يستحوذ عليه مالك المحلّ أو ساكنه. فالرّصيف بهذا مجال للصّراع بين مختلف القوى الاجتماعية التي تتحرّك في الشارع وتتعايش فيه وتعيش منه.. كلّ يراهن على افتكاك بعض منه، وقضم ما يوازي محلّه. ويبدو أن هذا راجع، في وجه من وجوهه، إلى غياب الوعي بمعنى الفضاء العام الذي لم يترسّخ حسّاً وسلوكاً وممارسة في الثقافة العربية.

ولكن الرصيف، مع ذلك، يستعيد بعض استقلاليته النسبية، وبعض سماته وملامحه المدينيّة، إذا مررنا من الأحياء الشعبية إلى الأحياء «الراقية»: في الشعبي يختفي الرّصيف أو يكاد، وفي «الراقي» من الأحياء يستعيد حرمته ومساحته، وينشط معه منطق المدينة وثقافتها. في «حيّ التضامن» مثلاً، أكثر الأحياء شعبيةً واكتظاظاً ينتهي الرّصيف ويغيب، ليتحوّل إلى مجال مشكالي (Lieu kaléidoscopique) منمنم وشديد التنوّع. أما في «سيدي بوسعيد» أكثر الأحياء التونسية تنظيماً وثراءً وجمالاً، فللرّصيف طقوسه وقوانينه وضوابطه.

لقد أهملت الدراسات التي اهتمّت بسوسيولوجية المدينة عامل الرصيف في تعريف المدينة، والحال أنّه عنصر خلاق للتحضّر والتمدّن، لأنه يمنح الأولويّة للعام على الخاص. أما في مدينة تونس، وفي وجهها الشعبي خصوصاً، فقد استولى الخاص على العام، وكاد الرّصيف فيها يتحوّل إلى سوق، بما فيه من مضاربة ومنافسة وروابط من القوّة، لا تراعي إلا المصلحة الفردية.

إن غياب الرّصيف أو حضوره هو معيار لدرجة التمدّن. ولكنّه أيضاً معيار لكثافة أو ضعف قدرة أفراد المجتمع ومختلف مكوّناته على التكيّف الاجتماعي،

وعلى صيانة قواعد التضامن الجماعي. يشهد الرّصيف على درجة العزلة الاجتماعية والنفسية لأفراد يتحدّثون إلى أنفسهم عن أنفسهم بصوت عالٍ. ويشهد كذلك على درجة الإقصاء الاجتماعي لمهمّشين اتّخذوا من الرّصيف سكناً في اللّيل وفي النّهار. ويخبرنا عمّا في المجتمع من عنف رمزي ومادّي، إخباراً يقف عند التفاصيل الدقيقة التي قد لا نعثر عليها في عفويتها إلا في هذه المساحات المفتوحة والمكثّفة بالمعنى. هذا العنف يترجم إلى حدّ ما، مظاهر الإقصاء و«التوصيم» (Stigmatisation) التي تنتجها المؤسسات الضاغطة على الرّصيف، وعلى الحياة العامّة. يصل الضغط إلى حدّ افتكاكه والاستحواذ عليه، مما يجعل «العامّة» من النّاس تنفر منه وتسير في ذهابها وإيابها خارجه، وداخل الطريق لأنها لا تطمئن إليه. ثم إنّه كذلك دخل حيّز الصراع، وبدا مجالاً للمواجهة بين من يملك مساحة ومكانة وقدرة، ومن لا يملك.

وفي جدار الرّصيف تعبيرات تدلّ على الفوضى الاجتماعية (Désordre social)، كالخربشة (Graffitis)، و«الإمضاء»، ومختلف أشكال التعبير على الجدران التي ينظر إليها مؤسّسياً كأفعال تخريبيّة (Vandalisme)، فظّة وغير مدنيّة (Incivilité)[٥]، إذ تتمرّد على القواعد المألوفة في الفضاء الحضري، وتنكث قواعد التهيئة وتدير ظهرها للممنوع، ورغم عفوية هذه الخربشات التي تصمّ جدران الرّصيف، وما يحكم سلوك فاعلها من ارتجال، عادة يدخل في مجال اللاوعي، إلا أنّها، ورغم اختلاف الرّهانات والأهداف، تشبه في نزعتها المتمرّدة ما كانت تمارسه الحركات السّرّية من نشاط خفيّ، يردّ الجدار مجالاً للتعبير والاحتجاج لحظة الأزمات السياسية الكبرى.

ويبدو أن هذا السلوك المتوتّر «الخربشة» يتحوّل اليوم من جدار الرّصيف إلى السّيّارة، التي أضحت عرضه لعُدوانية «المخربش» وتعبيراته الضاغطة، بما فيها من كبت جنسي أو هوس بفريقه الرّياضي المفضّل في الغالب. إن افتكاك الرّصيف هو في آخر التحليل، افتكاك للمجال العام، بالمعنى الهابرماسي للكلمة، أي حلبة النّقاش التي يتشكّل فيها الرأي العام ويستوعب مشاغل النّاس وهمومهم. فالتقاطعات الاجتماعية في الرّصيف يمكن متى استقرّت وترسّخت أن تساهم في بلورة الرأي العام. أما الاستحواذ عليه، فقد يفضي إلى مراقبة صياغته الجماعية بخنق فرص

(٥) Raymond Anny Block, «Du Tag au Graffi Jusqu'au presque murales,» dans: *La Rue*, sous la direction de Jeanne Brody (Murail: Presses Universitaire du Murail, 2005), p. 265.

التداول في الآراء وتبادلها حول القضايا السياسية، مثلاً، من خلال النقاش العام.

وضمن هذه الحالة المجالية العامّة التي ضاق فيها الرّصيف في الأجزاء الشعبية من المدينة، وافتكّت معه السّاحات العامّة من قبل وسائل النقل والبلديات والإدارات، قلّت مجالات التهدئة التي كانت تهجع فيها المارّة، حتى بدت المدينة دون حقيقة اجتماعية، ودون مركز تتجمّع فيه وتتكثّف قيم المدينة وروحيتها، حركة دوران في الفراغ، ودون وجهة نهائيّة محدّدة، تذكّر بمدينة طوكيو التي رسم مملكة علاماتها رولان بارت(٦).

طوكيو، كما رآها بارت، لها مركز، ولكنّه فارغ. فكلّ مدينة تدور حول مجال محرّم، ولامبالٍ. والمركز هنا فكرة متبخّرة في مدينة بلا عناوين، مكوّناتها تتّسم بخفاء الاسم. كذلك هي مدينة تونس بلا رصيف، وبلا وسط، إلا من شارع كبير هو «شارع بورقيبة» الذي يقسّمها شطرين، ولكن دون دلالة تذكر.

وبصورة عامّة، تبدو المدينة منسوجة من علامات فارغة لغياب العلاقة بين الدال والمدلول إذا تعلّق الأمر بالمدينة الحديثة. فليس فيها ما يعلم بـ «تونسيتها» عدا العَلَم الذي يحمل ألوان الحزب. أما المدينة العتيقة، فقد تصحّرت فيها العلامة هي أيضاً واجتاحها، بعد أن أفرغت من أهلها، ما يشبه حرب الأيقونات (Iconoclasmes). تتآكل العلامات في هذه المدينة الأثرية بعد أن تقطّعت أوصال السيرورة فيها، واستبدلت وظائف مؤسساتها التقليدية بوظائف جديدة تحديثية.

وإلى جانب افتكاك الرّصيف والاستحواذ عليه، تنزع الساحات العامّة إلى الاختفاء هي أيضاً: «ساحة العملة»، «ساحة باب الخضراء»؛ إلا الساحات التي تحمل رمزية سياسية، فإنّها بالمقابل تمتدّ وتتوسّع، كساحة «القصبة» المحاطة من كل الجهات بأهم مؤسسات الدولة، من قبيل الوزارة الأولى. القصبة رمز لهيبة الدولة، ولأنّها كذلك، يُحَيَّى فيها العَلَم يومياً.

رابعاً: نحو الإشهار في المدينة

يُجيز الخطاب الإشهاري التونسي (الدعاية)، عادة، ما لا تجيزه اللّغة، فيتلاعب بقواعدها ونحوها وصرفها، ليخلق نحوه الخاص. ومن قواعده الخروج

---

(٦) Roland Barthes, *L'Empire des signes*, les sentiers de la création; 5 (Paris: Flammarion, 1970), p. 374.

من المذكّر إلى المؤنّث، تغليباً للتأنيث على التذكير. فضمير المخاطب المذكّر «أنتَ» قليل التداول في لغة الإشهار، يتبع في ذلك نشاط اللّغة في المدينة التي يغيب فيها التذكير، إلا لمن كان حديث العهد بها وباستعمالاتها. أمّا الإشهار، فلا يحتاج إلى الإضافة للتأنيث، لأن القاعدة التأنيث في الاستعمال الاجتماعي للّغة في المدن التونسية (أما ريفها، فالتذكير فيه هو القاعدة حتى للمؤنث). وليس هذا مردّه تخصيص المرأة على الرجل في الخطاب الإشهاري، إنما التأنيث المطلق خاصية مدينية استوعبها الإشهار، فتحوّل إلى علامة من علامات المدينة، كهذه المعلّقة الإشهارية لنوع من الشكلاطة: «إنتِ اللّي تحُكمْ».

النحو في اللّغة جملة من القواعد الصّارمة، المتواضع عليها. يردّها الإشهار مرنة ومتحرّكة، لأنّ عقيدته المباغتة، وغير المتوقّع والعابر، سباق لا ينتهي من أجل شدّ الانتباه والتّحكّم في السّلوك الاستهلاكي، إلى الحدّ الذي يمكن معه أن تتحوّل البضاعة إلى كائن حيّ قابلة للأنسنة.

كل شيء جائز في الإشهار، بصرف النظر عن القواعد، ما دام التّصرّف والتّصريف الإشهاري يثير الدّهشة ويحقّق الإثارة ويجلب الانتباه. فالهمزة مثلاً، قطعيّة في كل الأحوال سواء كانت أصليّة، في جذر اللّفظ، أو لم تكن، من قبيل الأمثلة التالية: أُرْبُعْ دجاج، إلعب وإربح، متعة الإنتعاش، الياغورت إلّلي يقوّيك. وقد يكون مردّ الإصرار على الهمزة القطعية دون الوصلية طلب التصديق في جودة البضاعة، مرادٌ قد تعجز عن إبلاغه همزة وصل.

والظاهرة الإشهارية، هنا، تقوم على عناصر وصيغ لعلّها من خصوصيات الإشهار التجاري التونسي، ومنها النفور من الفصيح في اللّغة، فيلوذ بالمنطوق احترازاً، ممّا قد يفضي بالعبارة إلى الثّقل على اللسان بصرف النظر عن سلامة اللّغة، بحثاً عن نوع من الجناس يكون فيها للجملة إيقاع قد يسهّل ترسّخها، وييسّر حفظها من قبيل: «الياغورت إلّي يقوّيك وسومو Sympatique»، مع أن الجناس قد تخلّصت منه اللغة العربية منذ عصر النهضة.

ويظلّ المدهش في كل هذا نبرُ الهمزة حتى في غير موضعها. فتوجد أحياناً بالقوّة، وإن لم تكن من جذر اللّفظ. وتكمن المفارقة في اعتماد التخفيف والتسهيل في الجملة الإشهارية، إذ يلجأ إلى نشاط اللّغة في استعمالاتها الدارجة والتغاضي عن اللسان الفصيح من جهة، والتشديد على الشّدّة ونبرُ الهزة في الغالب من جهة ثانية، لكأنّنا بالشَّدّة والهمزة تبدوان من أقوى العناصر الإقناعية،

الإغرائية التي تستوقف المارّ وتشدّ انتباهه. يدخل الإشهار، أحياناً، في مسالك وعرة، عنوة أو اعتباطاً. فالهمزة كانت موضع خلاف فقهاء النحو، واستهجنها الرّسول محمد (ﷺ) حين منع أن يهمّز باسمه في قولهم «نبيء اللّه»، فاستعظم بعده أهل المدينة النبر. على أن **القرآن الكريم**، وهو الجامع للهجات عربيّة مختلفة قد نزل به. ونبرُ الهمزةِ جرى استعماله، عربياً، لدى القبائل الضاربة في بداوتها، غير أنّها لا تُنبَرُ لدى أهل المدينة. أما الإشهار في مدينة تونس، ورغم نزعته التسهيلية، الشعبية، فإنه يهمز ويغالي في ذلك أحياناً.

ومن عناصر الإثارة أيضاً في الإشهار اعتماد صيغ التعجّب المضمّرة أو المختزلة في علامة «!»، وغالباً ما يقع تكرارها على هذا النحو «!!!»، زيادة في إثارة الانفعال إزاء بضاعة ما، ولإثارة فضول القارئ الاكتفاء بنقطة الاستفهام «؟» على اللافتة الإشهارية، ثم توضيحها بعد مدّة. وهنا يكون غياب الرسالةِ، رسالةً في حدّ ذاتها، فراغاً دلالياً يُثبّت محتوى بمجرّد إخفائه. إنّه نفي التدلال (Négation de la Signifiance) قصد تكثيفه.

في مدينة تونس لغتان تتصارعان على افتكاك المجال: لغة فرنسية يراها التاجر الأنسب لترويج سعلته، ولغة عربية مكمّلة للعبارة الفرنسية وتابعة لها، رغم أنها تحتلّ الحيّز الأكبر في مساحة العنوان الإشهاري، وما كان لها أن توجد على هذا النحو، لولا القرارات البلديّة التي تمنح الأولويّة في الكتابة الإشهارية للّغة العربية. ولكن التاجر يُصرّ على قلب الأولويّات بضروب من التّحايل تردّ الفرنسية، بدافع ذرائعي، أكثر مقروئية ووضوحاً، كأن تكون العربية مجرّد كتابة صوتية لأصل فرنسي. ولا يهم سلامة نصّها من أخطاء النّحو والرّسم والترجمة إلا ما تعلّق بالنصّ الفرنسي، فإن الحرص كبير على صوابه، لكأن بالخطأ عربي في اللغة الإشهارية في مدينة تونس، والصّواب ما كان فرنسياً. ينسحب هذا أيضاً على الأحداث البلاغية: العربية تقريرية مباشرة في لغة المدينة، والفرنسية استعارية مجازية.

وبصرف النّظر عن متغيّر اللغة، عربية أو فرنسية، مروراً إلى متغيّر الجغرافيا الاجتماعية، فإن اللّغة الإشهارية تصفو، فتصبح أكثر قدرة على البلاغة والتبليغ في الأحياء الراقية. ويقلّ صفاؤها ويصير أكثر مباشرة كلّما توغّلتْ في الأحياء الشعبية.

هذه العناصر يتقاسمها النصّ الإشهاري في مدينة تونس، بصرف النّظر عن الجغرافيا الاجتماعية. أما العنصر الفارق فيه، فصفاء في اللّغة، وجمال في حواملها (اللافتة الإشهارية)، وعناية بالاستعارة في الأحياء الرّاقية، لتصبح اللّغة

أقلّ صفاء وأكثر عرضة للأخطاء كلّما اقتربنا ممّا هو شعبي من الأحياء.

وبصرف النظر عن هذا المتغيّر السوسيولوجي المهم، فإن لغة الإشهار في الشارع التونسي لا تقيم وزناً للتمييز السوسيري بين اللغة والكلام، بل إنّها تردّ الكلام لغة حين تمكّنه من استعادة نفسه. ما يقال في الاستعمال يثبّته الإشهار لغةً لها منطقها، لأن عامّة الناس في تونس يرون في الفصيح «غرائبياً» (آتياً من مكان آخر). ولهذا تمرّ العبارة التالية التي أنتجتها «اتصالات تونس» دون أن تثير استهجاناً: «شَرْجِي بدينار». والشّرج، في اللّغة، أعلى ثقب الأست.

ولغة الإشهار بصورها، انبثاق لغير المتوقّع، تقفز إلينا فجأة، حتى تصل إلى حدّ الحركة العدوانية، لقلّة الحرفية فيها، وحداثة التّجربة الإشهارية في الشارع التونسي. وعدوانيتها تكمن في استفزازيتها للقدرة الاقتصادية من خلال «وظيفتها الإيحائية» التي تلوي ذراع المستهلك، وتستهدف تعديل سلوكه، كتأكيد قيم الأناقة والنبل والأفضلية والنّخبة. فالناس هم ما يشترونه، أو بالأحرى ما يستطيعون شراءه، وإلا فهم في الهامش، في أدنى السلّميّة الاجتماعية. إنّها لغة الأقوى التي لا تعير اهتماماً لاختلاف القدرات والإمكانات، ولا يهمّها الخطأ والصّواب، بل تدير ظهرها للواقع الموضوعي لتخلق عالمها من خلال النماذج بتحريك الرّغبة وتشغيل الإغراء على قلّته[٧].

لا يدافع الإشهار عن علامات واقع فعلي أو ممكن، بل يبثّ واقع العلامة التي غالباً ما تكون علامة الأقوى، لتتحوّل بفعل التكرار إلى واقع فعلي لما يتورّط فيه المستهلك بصرف النظر عن انتمائه. إنه ضرب من الدّمس أو التسطيح الاجتماعي الذي يعادي الفروق والتنضيدات، فيجعل من الفئات والطبقات مجتمعاً استهلاكياً واحداً. تلك مؤامرة الإشهار التي توحّد الناس، جميع الناس، حول العلامة والشّعار باعتبارهما، في حدّ ذاتهما، سلعةً وموضوعاً استهلاكياً.

ومؤامرة الإشهار تدور رحاها على الجدار، فهي مكتبة الشوارع. فكلّ يحاول افتكاك حيّزه بتكبير الصورة على طوله وعرضه، ما دامت الأحداث البلاغية، مجازاً واستعارةً وكنايةً، قليلة في النص الإشهاري، فيلجأ إلى غطرسة الحجم. ورغم قلّة الأشكال البلاغية، فإنها تنحصر خاصّة في الأحياء «الرّاقية» دون سواها.

تكاد لغة الإشهار تبتلع المشهد المديني ومختلف أنماط التعبير فيها. ولكنّه

(٧) Jean Baudrillard, «Sociologie de masse,» dans: *Encyclopaedia universalis*, 28 vols. (Paris: Encyclopaedia universalis, 1995), p. 82.

بلا عمق وعارض، وسرعان ما يُنسى، ففيه تكريس للأشكال السّطحية: «الدينار كْسبْ صحتو»، «تزمّر في الـ «Feu rouge»؟»، «اليوم الـ «TAXE» علينا حتّى على الـ «FIXE»»، «بنتها تلمّ العايلة»، «مغروم بالتقرميش»، «مبروك من زادلك». وفي هذا تراجع للصّور المجازية، واكتفاء بما هو تقريري مباشر. إنّه نمط التعبير المهيمن، لكنّه «سديمي بلا قواعد»، وبلا ضوابط في النحو والرّسم. يتحدّث جان بودريار عمّا يسمّيه «الإشهار الصفر»، فيقول: «إن ما نعيشه اليوم هو ابتلاع نمط الإعلان لكلّ أنماط التعبير الافتراضية، فكل الأشكال الثقافية الأصيلة، وكلّ الكلمات المحدّدة مبتلعة في هذا النمط، لأنه بلا عمق وفوري وسريع النسيان. إنّه انتصار الشكل السطحي، الحدّ الأدنى المشترك لكلّ مدلول، درجة صفر في المعنى، انتصار تراجع المعنى لكل الصور المجازية. إنّه أدنى شكل لطاقة الرمز. إنّ هذا الشكل عديم المفاصل، وفوري، وبلا ماض، ولا مستقبل، ولا تحوّل ممكن، يغلب كلّ الأشكال الأخرى، لأنّه آخرها»[٨].

خامساً: السيّارة والمدينة

السيارة أيضاً بعد أساسي من أبعاد الحياة المدينية. لغة خارقة للّغة، أبعاد خفية خلف التّجلي ومنها، وبما فيها من متمّمات انعكاس الأنوي النرجسي (Projection de L'ego)، في سياق بدا فيه الاستهلاك نمطاً حيّاً من الروابط مع الآخر، يتجاوز الممارسة المادية وفينومينولوجيا الوفرة والبذخ، ليصبح جوهراً دالاً، معنى، تلاعباً نسقيّاً بالعلامات[٩]. السيارة بهذا المعنى، ضرب من العلاقة مع الآخر، تموقع، روابط من القوة والمنافسة والرغبة في الهيمنة أو في الإقناع بالوجاهة في الحدّ الأدنى. يرى جان بودريار أن امتلاك السيّارة هو بمثابة شهادة مواطنة، وتمثّل فيها رخصة السياقة رسالة مصادقة على نبل هذه الملكية. ويتخذ سحب الرخصة وقعاً كارثياً أحياناً[١٠]. أمّا الحركة دون عناء، والسرعة حين القدرة على تجسيم عبارة «يطوي الأرض طيّاً»، فهما مصدر لغبطة دينامية[١١]، ناتجة من اختراقات وتحكّم في الزمان والمكان. والسيارة كذلك إيحاء بخطاب مضمر، يتأتى المعنى فيه من علاقة جدولية غائبة، ولكنها متلازمة في الحياة

---

(٨) Jean Baudrillard, *Simulacres et simulation*, débats (Paris: Galilée, 1981), p. 131.

(٩) Jean Baudrillard, *Le Système des objets* (Paris: Gallimard, 1968), p. 276.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٩٣.

(١١) المصدر نفسه، ص ٩٤.

العامة، أوضحُها المرأة والبيت. السيارة ـ المرأة ـ البيت، جمع مؤنث، علاقة جدولية، متى اجتمع كان مدخلاً لممارسة الجنس ولفنتازمات الذكورة.

السّيارة حاضرة في الخطاب اليومي بكثافة. إنّها موضوع خطاب، تُقارن فيه بالمرأة لحظة التذمّر من فرط الاستهلاك والتكلفة. المرأة مرهقة مادياً، وكذلك السّيّارة بعد أن تحوّلت من بذخ إلى حاجة، مثل الأكل والسّكن واللّباس، وربّما الجنس أيضاً.

ويبدو أن السيارة تنزع نحو الكفّ عن تغذية التمايز بعد أن أصبحت شيئاً عادياً، واسع الانتشار، وفي متناول أغلب الأصناف الاجتماعية. فمشروع «السّيارة الشّعبية» مثلاً، في تونس، سمح بتملّكها دون مدّخرات ودفعات مسبقة، ممّا قلّص بعدها التمايزي اجتماعياً، بل إنّ «الشعبية» قد أضحت قيمة تصنيفية تشير إلى الشعبي المحدود الإمكانات. أمّا العلامة التجارية، «فورد» مثلاً، فما زالت تحتفظ بهذه الكفاءة التمايزية، كأن تمتلك سيّارة «غولف» (Golf). هذه الكفاءة التمييزية يمكن بلوغها بالبحث في العلاقة الجدولية بين مختلف العلامات التجارية الأخرى المتداولة، وعلاقاتها بالأصناف الاجتماعية. والعلامتان التجاريتان «Jaguar» و«Volkswagen»، تنشّطان المخيال، وقد تفسحان المجال للحلم. أمّا «Clio» و«Peugeot»، فمنتهكتان إلى حدّ ما بسبب الوفرة في الشارع التونسي. والـ «هامر» (Hamer) بلونها الأسود، مخيفة ومشبوهة، خاصّة بعد أن ارتبطت علامتها بقدرتها التدميرية في العراق. أضحت السيّارة في المجتمع الفرنسي منذ نصف قرن تقريباً شيئاً مبتذلاً، في ما يقول رولان بارت، فقد فُكّ السّحر عنها، وفقدت ما كانت تتمتع به سابقاً من سحر وقداسة. فلم تعد بذخاً، وكفّت عن أن تمنح المعنى، وأن تكون علامة. والسيارة كالخبز، إذ كان الخبز يحتفظ في السابق بسلطة ميثولوجية قويّة، لأنه كان في قلب صراع العالم من أجل البقاء. وكان رمزاً لمقاومة طغيان السلطة في «انتفاضة الخبز» التي حدثت في تونس عام ١٩٨٤. أما الآن، فإنه قد فقد وجوده الميثولوجي ليصبح بلا دلالة، كما السّيّارة التي لم يبق فيها إلا آثار ميثولوجية ضعيفة، ويبدو أنها وقتية[١٢]. ومع ذلك، تمنح السيارة، بما هي فضاء داخلي، بعداً حميمياً، وهي رديفة البيت بما تمنحه من استراحة وحرية تتقابل مع الإكراهات الاجتماعية، حتى إن السّيّارة تتحول أحياناً إلى فضاء للحب وممارسة الجنس.

---

(١٢) Barthes, *Oeuvre completes*, p. 237.

السيارة تعوّض اليوم الجواد الذي كان حكراً على النبلاء أو الوجهاء، أي الخاصة من العرب، خاصة إذا كان أصيلاً. أما العامّة التي لا رأسمال رمزيّاً لديها، فلم يكن لها أمل في امتلاكه إلا إذا كان من «سقط المتاع». كذلك يمكن أن تكشف السيّارة عن تراتيبة اجتماعية، حتى إن التونسي، اليوم، يستطيع أن يصنّف الناس بحسب نوعية السيّارة، إذ إن امتلاك بعضها اليوم يبدو حكراً على فئة دون أخرى. على أن السيارة في حدّ ذاتها، بما هي متاع، ليست أداة تصنيف بعد أن صارت رائجة ومستهلكة، ونزلت إلى «العامّة» من الناس، إنما علامة السيارة هي التي تمنح القدرة على التصنيف والتمايز. فالسؤال التقليدي عن نوعية السيارة التي تمتلكها، يخفي سؤالاً عن مكانتك في السلّمية الاجتماعية، خاصّة بعد أن بات اقتناؤها منزوعاً من وظيفته، ومن غائيته الأصلية المتمثلة في تيسير التنقّل. لقد حلّت علامة السيارة محلّ السيّارة وافترست غائيتها، إذ خنقت الوفرة حركة المرور فأصبحت السيارة عبئاً ثقيلاً على الحياة العامّة، وعلى المعيش اليومي، فلا يُتسامح إلا مع علامة السيارة الفخمة بمشهديتها المثيرة. يحدث هذا جرّاء فرط السوق وأنوميا الاستهلاك الذي ابتلع الفضاء الجغرافي، والتهم ما كان للمارّة من مساحات ضيّقة يتحرّكون فيها. المهم هو تكثيف الاستهلاك، بصرف النظر عن النتائج. البنية التحتية للعلامة (الدال) قُوّضت ولم يبق إلا مدلولها. ولا مجال في السيارة، بما هي تمثّل عند الناس، ثنائيّة الدلالة الذاتية (Dénotation) والإيحاء (Connotation)، فما ظلّ إلا الإيحاء الذي التهم مستواها المادي، الموضوعي، المباشر.

سادساً: صور المدينة

الصور قوّة، رغم أنها ليست سوى أيقونة، تخلق وتعيد الإنتاج. وقد يصل بها الحدّ، ولو تخيالياً، إلى المساهمة في الخلق والتكوين، إذ جعلها ابن حزم الأندلسي في **طوق الحمامة** مصدراً من مصادر الولادة والإنجاب، ومن خلالها تتحدّد ملامح الجنين. وقد تقلب البياض سواداً، والسّواد بياضاً: «ذُكر عن بعض القافة أنه أُتِيَ بابن أسودَ لأبيضين، فنظر إلى أعلامه فرآه لهما غير شاكّ، فرغب أن يوُقف على الموضع الذي اجتمعا عليه، فرأى فيما يوازي نظر المرأة صورة أسود في الحائط، فقال لأبيه: من قِبل هذه الصورة أُتيتَ بابنك»[١٣].

---

(١٣) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم الأندلسي، **طوق الحمامة في الألفة والآلاف** (سوسة: دار المعارف للطباعة والنشر، ١٩٩٢)، ص ٨٨.

في شوارع المدينة مدوّنة صور حمّالة أوجه، بطاقات بريدية وصور إشهارية، قابلة لتأويلات مختلفة، متفلّتة من كل تحديدية سوسيولوجية، فلا تفسّر ببعد واحد يُغني عن بقية الأبعاد. ولكنها مع ذلك، ورغم أنها حمّالة أوجه، فإنّها قد تخفي بعداً اتفاقياً، تعاقدياً مقنّناً، يعبّر في حدّه الأدنى عن رؤية طبقة ما، كانت وراء صياغة هذه الصور على هذا النحو دون غيره. وتزداد الصعوبة حدّة حينما ننزع إلى بلوغ العلامات التي تكشف عنها الصورة دون البحث في سوسيولوجية التقبّل، أي في الاستعمالات الاجتماعية للصورة الفوتوغرافية(١٤)، كما فعل بيار بورديو في **فنّ متوسّط** (*Un Art moyen*): محاولة في الاستعمالات الاجتماعية للصورة الفوتوغرافية. وهنا الصورة مع بيار بورديو منظور إليها من زاوية الانتماء الاجتماعي الطبقي، فكلّ يحدّد مواطن القوّة فيها بحسب الظروف الاجتماعية الطبقية. هكذا تكشف عنده الصورة عن وظيفة اجتماعية ترتبط بهابيتوس (Habitus) الطبقة، على معنى أنها ليست تسجيلاً حرفياً وموضوعياً للعالم المرئي، بل تأويلاً للواقع وفق رؤية طبقية. فتكون الصورة فقيرة فنيّاً لدى الطبقة العمّالية، وتتكثّف جماليتها الفنّية لدى الطبقات العليا على قلّة هذه الممارسة لديهم. يتمثّل الاستحقاق الأول لبيار بورديو في تشريعه لعلمية الصورة الفوتوغرافية. فمع هذا المؤلف، أضحت الصورة موضوع دراسة سوسيولوجية بعد أن كانت دون ذلك. لقد بيّن أن في الصورة بُعداً تعاقديّاً يكشف عن وظيفة اجتماعية ترتبط بهابيتوس الطبقة، إذ الانتماء الاجتماعي هو الذي يحدّد الممارسة الفوتوغرافية. أما صور الشارع في المدينة التونسية، فلا تفرز فروقاً طبقية، بل تبدو كتلة واحدة تتغاضى عن الأصول الاجتماعية والجغرافية للناس، وتراهم بعين قويّة غالبة، فلا ترى إلا ما يؤمن مصلحتها، ويؤكد تفوّقها، ويعيد إنتاج هيمنتها. وما عدا ذلك هوامل لا تعنيها، فتختفي من الصورة، لتكون أبرز العناصر الدّالة بقوّة غيابها عنها لحظة القراءة العلمية.

وهنا بالذات تبرز نجاعة المفهوم البارتي «هوامل الواقع» (L'Effet de Réel) أو «فائض الوصف» (Superflus) وما يحدثه من تشويش على التمفصلات الكبرى للبنية؛ فائض وصف، لكنّه يحتل مساحة ضمن النسيج السردي(١٥)، ويتمفصل في البنية كوحدة قابلة للتجزئة. كذلك هي صورة الإشهار والبطاقات البريدية

(١٤) Pierre Bourdieu, *Ce Que parler veut dire: L'Economie des échanges linguistiques* (Paris: Fayard, 1982), p. 6.

(١٥) Roland Barthes, *Le Bruissement de la langue* (Paris: Seuil, 1984), p. 167.

تتلاعب بالواقع الحيّ وتشوّش عليه، فلا ترى إلا أثره. فبين الواقع ورؤية الواقع، تظهر عناصر أخرى ناسجة لصورة مجتمع اختفت تناقضاته وخيباته وتنضيداته، وانتفى التاريخ وزالت الطبقية.

وخلف خفاء الاسم الذي عبّرت عنه مدوّنة الصور المدروسة، وهي تنتخب مشاهد من الواقع الاجتماعي أو من هوامله، يبدو أثر الواقع راسماً لرؤية مختلفة للعالم الاجتماعي صاغتها عينا المهيمن، بما فيهما من انتقائية قد تكثفان حضور أي عنصر مهمل، ثانوي، وتغيّبان المجتمع نفسه. المجتمع عينه غائب أساسي في مدوّنة الصور بتغيير المشاهد المحيلة إليه والتلاعب بها إلى حدّ تشويه هويّتها، فلا يمكن التعرّف إلى تفاصيلها. تذهب البطاقة البريدية بنا بعيداً في تقاطع عناصرها وألوانها وأضوائها، وفي اختياراتها وإقصاءاتها، فترى أرضاً لا بشر فيها، وطبيعة فاقدة لطبيعتها، ومتوحّشاً بربرياً ناعماً، فكأن الصورة تسعى إلى «إخراج الحيّ من الميت»، فتخلق المتوحّش بعد انقراضه، وتعيد الاعتبار إلى الأنثى بعد أن فُكّ السحر عنها، وتحيي المدينة العربية الإسلامية بعد موتها. وهي في هذا ترسم صورة مجمّدة للعالم، وتستحضر مُثُلاً تُحرّك شعور من مرّ من هنا ذات يوم زمن الاستعمار، وفترة الحرب العالمية الثانية، وتُرضي فنتازيا غربية باحثة عن تحقيق صور تهجع في المخيال عن ثقافة مجتمع «عجيب»، روّجت له وكالات الأسفار. ولأنها كذلك، إرضاء لمثل غربية ما تزال تُخضع مجتمعاً تحديثياً لتنميطات ثقافة قامعة، تبدو فيها البطاقة البريدية، في ما تكشف عنه من «بنى أولية للدلالة»، أي إعادة إنتاج المقموع لثقافة القامع.

والبطاقة البريدية، بما هي صورة عن المدينة، تطغى فيها إعادة إنتاج الهيمنة بتغذيتها لفنتازمات السيد الأبيض. هذا دور يجسّمه التونسي الأسود (الشوشان) الذي غالباً ما يظهر سائقاً لجمل يمتطيه السائح. فكأنّما بلسان حال الصورة تقول: «تعالوا إلى طبيعة عذراء، جميلة لا أجسام بشريّة فيها إلا لتأثيث جمالية المشهد». إنها نصّ الأموات ما دامت قد ألغت الحياة الاجتماعية والإنسانية من مدوّنتها، إلا من بعض العناصر الحيّة التي تُؤثّث بدورها لإعادة إنتاج صور تهجع منذ الاستعمار في مخيال المعمّر القديم.

هذه الصور، التي تمثل عنصراً من عناصر المشهد المديني، توهم بالإخبار عن الواقع وعن هويّة العين التي رأته. ولكنّ العين التي تنظر لا ترى، أو لا تكاد ترى الواقع، كما هو بتناقضاته وأبعاده الواقعية، إذ تمقت الانعكاس والتماثل لتتلاعب بالوهم والفنتازم، فتخلق عالماً مخيالياً فاقداً في الغالب للمرجع وللعمق. تحرص على

أن تحجب المرجع الذي هو المجتمع وتكسّر العمق بما فيه من سيرورة. يدير المصوّر ظهره لكلّ هذا، ليرى بعيني رأسه الثقافيتين، فيستعيد طبيعة لا طبيعة فيها، وإنساناً متوحشاً آكلاً للأفاعي والثعابين، وجِمالاً حلّت محلّ البشر لكثافتها في الصورة، تتكلّم وتُرحّب وتُحبّ. فكأنما الجمل رمز الحياة في صحراء لا حياة فيها، وكأنما الجمل طوطم، على معنى العلاقة أو التحالف أو الارتباط القائم على رمزية الجمل. تحبس الصورة التي تُروّج، وتبيع الصورة التي يحملها الكولونيالي عنّا، بما فيها من مركزيّة أوروبيّة، أنفاس مجتمع، فلا ترى حركته وسيرورة تطوّره.

لا شيء في الصور البريدية المعلّقة في المدينة يُنبئ عن نزعة واقعية، عن علاقتها بموضوعها. هنا تتكسّر العلاقة بين الدال والمدلول، بين الصورة بموضوعها الذي لم يعد موضوعاً، حتى وإن كان بعدُ على قيد الحياة، والمدينة التي استهوت جان ديفينيو[١٦]، بتقاطع الأرض والأعمار والناس والطقوس، طبقات منضّدة من التاريخ الحيّ بما فيه من صراع من أجل الوجود؛ هذه المدينة بمشهدها الجدالي، الشهواني أحياناً، تردّها الصورة أثراً بعد عين.

● **محصّلة**

حاول هذا الفصل تعريف المدينة بغير ما كان متداولاً من عناصر تعريفيّة أهملت الرصيف والإشهار والسيّارة، فلم تر إلا بشراً وحجراً وعمارة. لذلك كانت مقارباتها أقرب إلى الكمّ منها إلى الكيف. ولأنّها كذلك، لم تتمكن من بلوغ الدّلالة لتقف عند المستوى النفعي، الذي يقوم على وظائف المدينة واستعمالاتها، دون الحديث مثلاً عن الإنجازات البلاغية للمدينة والمدينيين. فنادراً ما يُتطرّق فيها إلى الدلالة التي تجعل من المدينة لغة حقيقية بالمعنى الحقيقي، لا بالمعنى المجازي.

إن مستعمل المدينة الذي هو نحن جميعاً، لا يتنقّل في مجال ماديّ فحسب، بل في مجال رمزيّ ودلاليّ فيه من النصوص الاجتماعية ما يجعل من المديني في تنقلاته والتزاماته، قارئاً بامتياز. هذه النظرة تدفع باتجاه مقاربة دلالية للمدينة تُراود لعبة العلامات، وهي تتشكّل في بُنى. واقتراباً من هذه المقاربة السيميولوجية، تبدو مدينة تونس بلا وسط يتكثّف فيه المعنى. هذه المدينة يطغى فيها الخاص على العام، علاماتها فارغة بعد أن تكسرت العلاقة التاريخية بين الدال والمدلول، خاصة إذا تعلق الأمر بالمدينة العتيقة التي اجتاحها ما يشبه حرب

---

(١٦) Jean Duvignaud, *Le ça perché* (Paris: Stock, 1976), p. 192.

الأيقونات، تلك التي تقتل العلامة، فلا تترك إلا دوال لا مدلولات فيها، لأن السيرورة هنا تقطّعت أوصالها، إذ استبدِلت المؤسسات التاريخية بأخرى تحديثية، كأن تتحول مدرسة قرآنية إلى مؤسسة للتكوين المهني. ضمن هذا التنكر لما هو تاريخي ينفرُ إشهار المدينة مّما هو فصيح في اللغة، ويعرِضُ عن نحوها وصرفها ليصوغ نحوه الخاص. على أنّ بلاغته هي التي تُحيي الميتَ من تاريخ البلاغة، كالجناس مثلاً، هذا الذي يعود بقوة، رغم تخلص اللغة العربية منه منذ عصر النهضة. ولكنّها بلاغة تُوزّع حسب سلّميّة اجتماعية من الأعلى إلى الأدنى، فتُكثر من الجناس والاستعارة والمجاز في الرّاقي من الأحياء، وتقتصد في هذه الأشكال البلاغية حين المرور إلى الأحياء الشعبية والفقيرة.

وكمحصّلة لكل هذا، يبدو المواطن هو الغائب الأساسي في تصميم المدينة. فبقدر ما يمتدّ الرصيف، يتكثّف معنى المواطنة، وبقدر ما يتقلّص حيّزه، تتقلّص معه قيمة المواطنة. الرصيف مجال عام يستوعب المواطن في لحظة من لحظات وجوده الاجتماعي اليومي. ولكنّ مصمّم المدينة صوّره بطريقة أداتية (Instrumentale) وظيفية تراعي النفعي ولا تعير اهتماماً لما هو عام. فالمنطق الأداتي هو الذي يتصرّف في المجال المديني، على حساب الجمالي والثقافي والوجودي والحضاري. هذه الجوانب تأتي في آخر التصنيف. وهنا، وضمن هذه العقلية الأداتية ـ التقنية، يُسند إلى السيارة ما لا يُسند إلى البشر من حيّز عام.

ولقد توقفت هذه الدراسة، كذلك، عند ما يحدث من انتهاك للعلامات التاريخية للمدينة، وما في ذلك من اعتداء، قد يكون غير واعٍ، على رمزية المدينة العتيقة. فالمنازل التاريخية فيها بجمالياتها «العالية» تتحوّل إلى ورشات ومصانع. كما تمّ قلب المنطق الترابي للمدينة رأساً على عقب. فلقد صمّمت المدينة التاريخية على نحو تفاضلي ينطلق من الفضاء المقدّس، فالنبيل، فالعادي، وصولاً إلى الهامشي أو الآخر التخومي.

أما اليوم، فقد اضطربت، أو تعطّلت، هذه التراتبية، ليصعد ما كان هامشياً إلى المركز، مخترقاً «المقدّس» و«النبيل». بهذا المنطق الجديد تحوّل من كان بالأمس يسمّى «أعرابياً» إلى واحد من أهل المدينة، محمّلاً بثقافته ورموزه. فأدّى هذا إلى حالة من «التيه» (Errance) تعيش فيها المدينة فوضى الرموز وحروبها.

الفصل الثامن

البُعد الخفي

تمهيد

تتحسّس الدراسة في هذا الفصل، بعض عناصر الإجابة عمّا هو غائب في النصّ السوسيولوجي العربي. وهو سؤال يتطلّب قراءة نقديّة لمدوّنة هذا النصّ. لكن هذا مشروع علمي لا يتحمله الجهد والوقت، فاكتُفي بنصوص تصنّف، عادةً، بسوسيولوجية السوسيولوجيا، أمكن معها افتراض أن ما هو رمزي في الإنتاج السوسيولوجي العربي، يبدو أبرز ما هو غائب فيه، مع أنّ مجتمعاتنا تبدو، وبشكل مفارق، غابات وعرة من الرموز، نمرّ بها دون التوقّف عندها، بعد أن صنعناها فألفناها، فعلقنا بها وأعدنا إنتاجها. فالعالَم الاجتماعي، إذا شاهدناه بعين «أنثروبولوجية تأويلية» مع كليفورد جيرتز، يتكوّن من أنساق رمزية تتفاعل. كذلك كان «الفهم» أيضاً عند ماكس فيبر، بلوغ المعنى المقصود ذاتياً من قِبل الأفراد أثناء ممارستهم لنشاطهم، وليس الفعل الاجتماعي عنده سوى سلوكٍ دالّ.

أما كلود ليفي ستروس، فيرى المجتمع إنتاجاً رمزيّاً، وليس العكس. عالمنا الاجتماعي، موسّط بنسيج رمزي، ومع ذلك، ظلّ هذا البعد الأساسي غائباً في النصّ السوسيولوجي العربي. أمّا الخطاب الغربي عن العربي ففيه هذه النزعة[(١)]؛ من قبيل مثلاً ما أنتجه جاك بيرك في بعض مؤلفاته، خاصة في **الشرق الثاني**، وفيه يبحث عن شرق آخر غير ذاك الذي ترسمه الخرائط، فيغوص في الأعماق قارئاً ومؤولاً وناسجاً لشرق ثانٍ ينطق فيه كلّ شيء عبر العلامة والرمز[(٢)].

ومن المهمّ ملاحظة أنّ هذا الغياب في مدوّنة النصّ السوسيولوجي يحدث في اللحظة التي تكثفت فيها الاستعارات الاجتماعية واستهلاك الرموز.

ولئن تراجعت البلاغة الكلاسيكية بما هي فنّ إجادة القول، فقد عادت

---

(١) أستعمل هنا مفهوم الخطاب قصداً، لما في القراءات السوسيولوجية الغربية للمجتمعات العربية من نزعة إستشراقية أحياناً.

(٢) Jacques Berque, *L'Orient second* (Paris: Gallimard, 1970).

مجدّداً، وبكثافة، في ما يستهلك يومياً من صور إشهاريّة بدأت تفيض بها الشوارع والفضاءات العموميّة. ولقد كان رولان بارت أوّل من بيّن أن للصورة الإشهارية بلاغتها القصديّة، فبحث في مرجعيّة المعنى الذي يمكن أن تحمله الصورة(٣). إنّ الأشكال الحديثة للتبادل الاجتماعي، تنزع نحو تكثيف بعد استعاري في المعايير المتداولة بين الناس. والاستعارة، خاصّة في استعمالاتها الاجتماعية، لا تحيل إلى «الشيء» بل تتعلّق بتمثيل فكرة بأخرى أكثر تأثيراً وقوّة(٤).

ولئن كانت الاستعارة، عادة، حكراً على الشعر والأدب عامّة، فإنّها تنسحب الآن على مختلف أنماط الحياة الاجتماعيّة(٥). ففي ما نتداوله من خطاب يومي تكثيف للاستعارات التي تحيل ولا تقول، ما دام هذا الخطاب قامعاً ومقموعاً. فتكون الاستعارة حيلة ينسجها المخيال الجماعي في ما ينتجه من نكت وأمثال ومجاز وحكايات. وتزداد الحاجة السوسيولوجية إلى دراسة استعارات المجتمع ورموزه، والرمز علامة اتفاقية بين الناس، خاصّة في ذلك المجتمع الذي يحتاج في تعبيراته إلى وسائط تلمّح إلى الفكرة بفكرة أخرى لصعوبة التعبير المباشر عن واقع، مما يدفع باتجاه تمثيل الواقع الاجتماعي تمثيلاً استعارياً، كما يرى ريتشارد براون (Richard Brown)(٦).

وتزداد الحاجة إلى مثل هذه الدراسات مع اكتساح الوسائط التقنية الحديثة للاتصال (Communications)، بما فيها من جريان للرسائل والصور وتحويل للقيم (Le Transfert des valeurs)، و«وبداوة في حركة الاستعارة»، كما يسمّيها هنري بيار جيدي (Henri-Pièrre Jeudy)(٧).

ويبدو أنّ هناك نزوعاً سياسياً لم يتنبّأ به السوسيولجي لتحسّس الأنسجة الرمزية والاستعارات الاجتماعية التي يصنعها الفاعلون الاجتماعيون، لتوقّع حركاته الممكنة واستيعاب هرج اجتماعي بات عصيّاً على الفهم. وقد تكون الحالة الجزائرية نمطاً مثالياً لهذا الهرج الكامل. فما يحدث فيها قد لا يمكن فهمه فهماً

---

(٣) Roland Barthes, «Rhétorique de l'image,» *Communications*, no. 4 (1961), pp. 40-51.

(٤) Paul Ricoeur, *La Métaphore vive*, l'ordre philosophique (Paris: Seuil, 1975), p. 79.

(٥) Alain Mons, *La Métaphore sociale: Image, Territoire, Communication*, sociologie d'aujourd'hui (Paris: Presses universitaires de France, 1992), p. 10.

(٦) Richard Brown, «Clefs pour une poétique de la sociologie,» *Arles, Actes Sud* (1989), p. 19.

(٧) Henri-Pierre Jeudy, *Les Ruses de la Communication: Leuthanasie des sages* (Paris: Plon, 1989), chap., «Les Ruses de l'interprétation».

تأويلياً، بمقاربات مكروسويولوجية تكتفي بدراسة البنى الاجتماعية الصلبة، دون قراءة من الدرجة الثانية تعانق أنسجته الرمزية ونصّياته الاجتماعيّة.

أولاً: فوق المجتمع أو دونه: تنازع المتون

تشهد المجتمعات العربية حالة من الغليان غير مسبوقة. فقد تسارع نسق التغيير بشكل يأبى على الفهم السوسيولوجي، ما لم يخلق أدوات تحليل تستوعب هرج هذا الواقع الاجتماعي المتغيّر. ومن مفارقات هذا الواقع زئبقيته، وقدرته على التفلّت بيسر من الرقابة العلميّة. فليس الواقع سوى اختراع فكري، يتوق إلى تعقّل هذا الواقع، ولكن دون جدوى، ما لم يبحث في علاقة الربط بين النسيج الرمزي والواقع الاجتماعي المتغيّر. أمّا التغيّر، وعكس ما هو سائد، فهو معطى بالفعل (Un fait)، وليس مفهوماً أو براديغماً. إنه معطى تناولته مختلف البراديغمات السوسيولوجية بأشكال مختلفة. ومن هذه البراديغمات السوسيولوجية ما عرف بالنزعات الكبرى (Les Tendances lourdes)، وهي تلك التي ظهرت في اللحظات التأسيسية الأولى للمعرفة السوسيولوجية.

انبنت هذه المعرفة آنذاك على رغبة في بناء نظرية شمولية للمجتمع والقوانين التي تحكم تغيّراته، فسادت نزعة تطوريّة خطيّة في الغالب. ينسحب هذا على أوغست كونت ودوركهايم، وقبلهما الأنثروبولوجي مورغان (Morgan)، وخاصّة على ما رسمه ماركس من مشهد رأى فيه تتابع أنماط الإنتاج بما هي مفتاح لحركة التاريخ. وكاد الخطاب السوسيولوجي العربي في الستّينيات والسبعينيات من القرن العشرين، إنتاجاً وتدريساً، يتحدّد بنسبة موقعه قرباً وبعداً من هذا البراديغم. انهار هذا العمق النظري الذي سخر منه التاريخ الواقعي للمجتمعات، بعد أن عجزت أرثوذكسيّة خطابه عن فهم وتفسير تعقدّه البالغ، إذ عجزت عن استيعاب المعنى المقصود الذي يمنحه الفاعل لفعله أو لخطابه، وكفاءته في إنتاج المعنى وإعادة إنتاجه.

ومن البراديغمات التي بحثت في التغيّر الاجتماعي، ما ركّز على قوانينه بالبحث عن علاقات منتظمة، أو تلك التي اهتمّت بأشكال التغيّر، ومنها ما ركّز على أسبابه وأبعاده. كلّ هذه النظريات الشمولية حامت حول التغيّر الاجتماعي بشكل فوقي دون أن تدرك غليانه الدّاخلي وحركاته الخفيّة، فظلّ المجتمع وواقعه فوق المعرفة السوسيولوجية أو دونها، ودونما تقاطع فعليّ في الغالب، رغم أنّها تدّعي ـ بحقّ أو بغير حقّ ـ أنّها علم للمجتمع تدرس روابطه وعلاقات القوّة

فيه، وتطمح إلى حلّ مشاكله الاجتماعية. ومن بين عوامل هذا الإخفاق، التعامل مع علم الاجتماع كما لو أنّه آلة اجتماعية (Mécanique sociale)، تستعير عمقها النظري من العلوم الفيزيائية.

أدّت هذه النّزعة في «تسييج المعرفة السوسيولوجية» إلى الإغراق فيها إلى حدّ العجز عن فهم ظواهر اجتماعية معقّدة تتداخل فيها أبعاد مختلفة. تبدأ هذه «العقائدية» السوسيولوجية بالترسّخ منذ السّنة الأولى من التعليم الجامعي[٨]، يلقّن فيها الطّالب، وبأشكال مختلفة، قاعدة إبستيمولوجية أولى، تتعامل مع الظواهر الاجتماعية وكأنّها أشياء[٩]. هذه القاعدة «الملقّنة»، تنسف مخيالاً سوسيولوجياً كان يمكن أن يكون خلاقاً في تناول ظواهر المجتمع وفهم نصّياته وما فيها من تناصّ.

ومن المفيد ملاحظته، جرّاء هذا وغيره، أنّ علوماً أخرى تجتاح الآن موضوعات المعرفة السوسيولوجية، وتبدو، أحياناً، أقرب في قراءاتها للمجتمع وأنسجته الرمزية ممّا ينتجه السوسيولوجي نفسه حول مجتمعه. فمن النصوص الأدبية والفنية، ما تبدو حبلى بتعبيرات اجتماعية وثقافية، هي أكثر سوسيولوجية ممّا يعدّ إنتاجاً سوسيولوجياً. وكثيرة هي الاختصاصات التي بدأت تجتاح ميدان المعرفة السوسيولوجية، وما كان يعتبر حكراً عليها، وبكفاءة علمية أعلى أحياناً. فظهرت، على سبيل المثال، توجّهات فلسفية تعنى بالوجود والموجود، وتؤوّل المعيش اليومي، فتدرس «الواقع والمخيال» مثلاً، وتغيّب المقاربة السوسيولوجية. وبرزت نزعات أخرى في التاريخ، تعنى بالتاريخ الحاضر عوضاً عن «المدّة الممتدّة»، فلا يكاد يوجد فارق بين ما تدرسه وما يدرسه السوسيولوجي عادة.

ومن اللغة، بما هي وسيط أساسي لفهم الثقافة والمجتمع، ظهرت التفاعلية الرمزية والإثنوميثودولوجيا التي أضحت الآن مع دانيال بيرتو (Daniel Bertaux) «أنتوسوسيولوجيا»[١٠]، وكذلك المقاربة البنيوية وما بعد البنيوية. تُجمع كلّ هذه المقاربات على أن اللغة بما هي نسق تعبيري وتواصلي، يمكن أن تساعد على فهم

---

(٨) ينسحب هذا، على الأقلّ، على الجامعة التونسية التي أعرفها.

(٩) أشير هنا إلى القاعدة الأولى من «قواعد المنهج في علم الاجتماع (Traiter les faits sociaux comme des choses)، انظر: Emile Durkheim, *Les Règles de la méthode sociologie*, quadrige (Paris: Presses universitaires de France, 1983), pp. 5-6.

(١٠) Daniel Bertaux, *Les Récits de vie* (Paris: Nattan, 1997), pp. 11-30.

الفعل الاجتماعي[١١]. هنا تدعّم علم الاجتماع بمفاهيم كانت غريبة عنه من قبيل الدياكرونية والسانكرونية، اللغة والكلام، المنطق واللغة، المعنى والعلامة... أملاً في بناء أنساق القواعد التي تنظم المجتمع وأنماط «التكوين الاجتماعي للواقع». لكنّ الانفتاح على اللغة لا يخلو من مزالق تثير إشكالية العلاقة بين اللغة والمجتمع وكيفية معالجتها سوسيولوجياً. فهل إن النظام الاجتماعي يمثّل اللغة؟ أو إنّ المعرفة السوسيولوجية تنبع من اللغة؟

ومهما تكن محدودية هذا التقاطع بين اللغة والتكوين الاجتماعي، فقد اكتسبت فرضيات جديدة نضج استخدامها، خاصّة في أعمال كلود ليفي ستروس حول قواعد الزواج وأنساق القرابة. هذه الظواهر عنده هي بمثابة لغة فيها مستوى آخر غير تواصل الخيرات وتبادل الرسائل. يقول كلود ليفي ستروس: «ضمن تنسيق آخر للواقع، تبدو ظواهر القرابة ظواهر لها نمط الظواهر اللسانية نفسها»[١٢].

لكن كلود ليفي ستروس بنى من الظواهر الاجتماعية أنساقاً من العلامات مغلقة، وليست مفتوحة، لذلك يصعب تطبيقها على واقع اجتماعي متغيّر يأبى الثبات أبداً. على أن تحليل أنساق العلامات، قد رفع باتجاه الاستفادة من التأويل وقراءة الأنساق الاجتماعية والثقافية[١٣]، بما فيها من أنسجة رمزية. فكانت المقاربة السيميولوجية مقاربة خصيبة في ما قدّمته من أعمال اهتمّت بدراسة أنساق العلامات في الخطاب الأدبي المكتوب. وامتدت هذه الأعمال لتدرس أيضاً أنساق العلامات في التمثلات والظواهر الاجتماعية. هذا الامتداد الذي فتح السيميولوجيا على المجتمع، يبرز تقاطعاً ممكناً بينها وبين علم الاجتماع، ما دامت تقرأ نصوصاً اجتماعية صنعها الفاعل ومنحها المعنى، فعلق بها دون أن يدرك نصيّاتها.

إنّ مثل هذه القراءات وغيرها، التي ترى المجتمع إنتاجاً رمزياً، فيه نصّيات اجتماعية قابلة للقراءة، ما زالت غائبة في النصّ السوسيولوجي العربي. فما هو السائد فيه؟

---

(١١) Giovanni Busino, *Critiques du savoir sociologique* (Paris: Presses universitaires de France, 1993), p. 37.

(١٢) Claude Levi-Strauss, *Anthropologie structurale* (Paris: Plon, 1958), p. 37.

(١٣) Busino, Ibid., p. 38.

ثانياً: السائد

ما هو سائد في النصّ السوسيولوجي العربي يمكن تحديده بمسافات القرب والبعد من «المعرفة المشتركة». وهي معتقدات بصدد الفعل في سياق اجتماعي معين، استناداً إلى التمييز الذي يجريه أ. غيدنز (A. Giddens) بين المعرفة المشتركة والحسّ المشترك[١٤]. ومن النصوص السوسيولوجية ما يقترب من هذا النمط من المعرفة المشتركة، ففيها إجهاد للنفس لإنتاج معلوم لدى «العامّة». ومنها ما «يورّق» ولا يُقرأ، ما دامت هذه النصوص لا تقرأ الواقع ونسيجه. فهي قراءة من الدرجة الأولى، وهي الغالبة، على سطحيتها. في هذا المعنى يقول الطاهر لبيب: «عندما نطالع ما يكتبه اليوم مفكّرون أنتلجنسيون عرب (وكأفراد فرادى)، تبين إلى أيّ حدّ يصعب على الأنتلجنسيا (كفئة) أن تشقّ طريقها نحو الخروج من هذا الحسّ المشترك لبناء المعرفة والعقل»[١٥].

وثمّة نصوص سوسيولوجية، وهي قليلة، تغالي في «علميتها». فتلتزم بما لا يلزم، وتُلزم بما يلزم. وهذه كتلك ـ ولو بصورة متعارضة ـ لم تبن الواقع، بل تعالت عليه. يعبّر علي الكنز عمّا يقارب هذا المعنى في قوله: «فالمثقفون الذين يعيشون في وسط مغلق لا يكونون مثقفين. . . إذ لم تفعل المعرفة المتراكمة فعلها في النظام الدلالي الرمزي»[١٦]. وبين هذا وذاك، بين معرفة العامّة وعقيدة العلماء، نصوص معتدلة، حاولت أن تفهم وتفسّر الواقع أو مفاصل منه. ولكنها لم تتمكن من بلوغ بنائه الاجتماعي الرمزي في الغالب. فظلّت نصوصاً منفصلة «شريدة»، عجزت عن صياغة نموذج لثقافة سوسيولوجية عربية. وليس عجزها لفقر في معرفتها كنخبة، بل لغياب مشروع مجتمعي يستوعب علمها. فالنماذج والأنماط المثالية لا تبنى عادة في لحظات «الانسداد التاريخي»؛ لحظات تخفي الضعف وتزيّف الواقع وتصنّعه وتحجب أنسجته الخفيّة.

---

(١٤) نستعير هنا التمييز الذي يجريه غيدنز بين المعرفة المشتركة والحسّ المشترك. «Le Premier fait référence au respect que doit nécessairement avoir l'analyste du social pour l'authenticité des croyances, ou pour l'entrée herméneutique dans la description de la vie sociale. Le second fait référence «au croyances propositionnelles engages dans la conduite des activités de tous les jours...».

انظر: Anthony Giddens, *La Constitution de la société: Eléments de la théorie de la structuration*, trad. Michel Audet (Paris: Presses universitaires de France, 1987), p. 402.

(١٥) الطاهر لبيب، «العالم والمثقف والأنتلجنسي،» ورقة قدمت إلى: **الأنتلجنسيا العربية**، إعداد الجمعية العربية لعلم الاجتماع؛ تقديم الطاهر لبيب (تونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٨٩)، ص ٢٣.

(١٦) علي الكنز، «معطيات لتحليل الأنتلجنسيا في الجزائر،» في: المصدر نفسه، ص ٤٨٢.

ثالثاً: الغائب

أبرز ما غاب، إذن، في النصّ السوسيولوجي العربي، قراءات من الدرجة الثانية، تدرس الرموز والاستعارات الاجتماعية، وتؤوّل تأويل الفاعلين الاجتماعيين، فتتجاوز بتأويليتها وقراءتها للرموز وبناء نصوص اجتماعيّة، ما هو سطحي، عارض، لتعانق الكامن في الظواهر الاجتماعية. وترى المجتمع إنتاجاً رمزياً؛ توليفة من نصّيات اجتماعية تحيل بدورها إلى طائفة من النصوص، نصّيات تتناصّ في ما بينها بأنسجتها الرمزية. يتطلّب هذا الجهد كشفاً للكامن لتعريته، كما فعلت دابّة الأرض حين نبشت تنقر عصا سليمان، فلمّا خرّ، دلّت على خبر موته[17]؛ دلالة لم يبلغها من كان يعتقد أنه عالم للغيب. تفيد هذه الاستعارة، أولاً أنّ الجزئي يمكن أن يبلغ الحقيقة التي أضحت اليوم متعدّدة كتعدّد الواقع ونمنمته. وهو بهذا موضوع المعرفة السوسيولوجية. وتفيد كذلك أنّ البحث عمّا هو كامن من أنساق رمزية بنصّياتها وأنسجتها يمكن أن يملأ فراغاً، ما يزال قائماً في إنتاجنا السوسيولوجي.

تعرض وجهة النظر هذه براديغم القراءة والنصّ، باعتباره فرضية ممكنة لمقاربة الواقع الاجتماعي الثقافي العربي في لحظته الراهنة. هذا البراديغم النصّي هو قراءة من الدرجة الثانية، تقرأ النسيج الرمزي للفاعل الاجتماعي وتربطه بسياقه، فتؤوله، وذلك ضمن سياق نصّي تكاملي. هذا هو خطاب السوسيولوجي؛ خطاب على الخطاب، ما دام لا يكتفي بقراءة من الدرجة الأولى تنحدر أحياناً إلى «المعرفة المشتركة»، ما دام يدرس أنسجة رمزية، هي في حدّ ذاتها مشبعة بالدلالة. فالعالَم الاجتماعي هو بطبيعته عالَم دالّ، لا يمكن قراءته إلا بإعادة بنائه وتأويله من جديد بعين سوسيولوجية تقرأ ما لا يقرأ عادة داخل سياق نصّي؛ فتنتج نصّاً، بعد تنسيق الفوضى وردّها إلى النظام؛ إنتاجاً لا يمكن بلوغه لمن لم تكن له أدوات معرفيّة ومنهجيّة، تتيح له الانغماس في الواقع لفهمه، فهماً تأويلياً، يسمح له أن يرقى بعد ذلك فوق معرفته المشتركة، كما يفعل العرّاف حين تنظيمه لنسق مبعثر: فالعرّاف يطالع سلوكاً أو مشكلاً، فينسّق نظاماً كان مرتبكاً، ويردّه حدثاً بمجرّد بنائه وقراءته استناداً إلى استعارة غابرييل غوسلين (Gabriel Gosselin)[18]. تجعل

---

(١٧) ورد في: القرآن الكريم، «سورة سبأ،» الآية ١٤، ﴿فلمّا قضينا عليه الموتَ ما دلّهم على موته إلّا دابّةُ الأرضِ تأكل منسأته فلمّا خرّ، تبيّنت الجنّ أن لو كانوا يعلمون الغيب ما لبثوا في العذاب المهين﴾.

(١٨) Gabriel Gosselin, *Sociologie interprétative et autres essays*, logiques sociales (Paris: L'Harmattan, 2003), p. 37.

هذه الاستعارة من المعرفة السوسيولوجية معرفة نسبية تتغذّى من تعدّد وجهات النظر، ولا يمكن أن تكون قطعية في قراءتها للواقع.

فهي بهذا أقرب إلى «التأويل» منها إلى الوصف والتقرير، ولا تحتمل التقييم بالخطأ والصّواب، ما دامت حقائقها متعدّدة، تنطلق من وجهة نظر الباحث، وتذكّر بطوباوية النمط المثالي الفيبري؛ طوباوية هي في العمق ليست مثالية إلا بقدر ما هي محض منطقيّة[١٩]. إنها لوحة من التفكير المتجانس، ينجزها الباحث من خلال عناصر من الواقع والنصف الثاني من تجريد الباحث لهذا الواقع أو من وجهات نظره[٢٠].

يقرأ عالم الاجتماع ظواهر مشبعة بالدلالة[٢١]، فلا يستطيع النفاذ إليها، إلى أنسجتها الرمزية بمجرّد الوصف، حتى وإن كان كثيفاً، كما فعل كليفورد جيرتز (Clifford Geertz)، في **لعبة الجحيم**، حين بنى نصّاً اجتماعيّاً من خلال نزاع الديكة في المجتمع البالي[٢٢]، بل يفترض المرور «من كثافة الوصف إلى عمق التأويل»[٢٣]. فيتحوّل بذلك نسيج الفعل الرمزي إلى نصّ ثقافي جديد، لا ينحصر في حدود الرؤية المادية للظواهر الاجتماعيّة، بل يتعدّاها ليغوص في الأنساق الرمزية الكامنة، وما يحدث فيها من تفاعلات وتناصّ، نتبادلها في ما بيننا دون أن ندرك أنسجتها الرمزية ونصّياتها الاجتماعيّة التوليدية.

يتعلّق الأمر، إذن، بنصّيات توليدية ينسجها عالم الاجتماع من خلال قراءة مضاعفة؛ قراءة من الدرجة الثانية تقرأ الأنسجة الرمزية، وتبني نسقيتها وتناصّها. ولا تكتفي بذلك، بل تؤوّل النسيج الرمزي بربطه بسياقه وبواقعه الاجتماعي المتغيّر. وهي قراءة قريبة من السوسيولوجية في تأويلها للتأويلات الاجتماعيّة.

إنّ مثل هذه القراءات تجدّد سوسيولوجية المجتمعات. ومع ذلك ما تزال نادرة في الإنتاج السوسيولوجي العربي. تمدّ هذه المقاربة عروقها في ما حققته

---

(١٩) Max Weber, *Essais sur la théorie de la science*, trad. de l'allemand et introd. par Julien Freund (Paris: Plon, 1959), pp. 179-181.

(٢٠) Julien Freund, *Sociologie de Max Weber* (Paris: Presses universitaires de France, 1966), pp. 51-61.

(٢١) Giddens, *La Constitution de la société: Eléments de la théorie de la structuration*, pp. 346-347.

(٢٢) Clifford Geertz, *The Interpretation of Culture* (New York: Basic Books, 1973), chap. 1.

(٢٣) André Mary, «De l'épaisseur de la description à la profondeur de l'interprétation,» *Enquête* (Marseille), no. 6 (1998), pp. 55-72.

المقاربات الأنثروبولوجية، وخاصّة الأنتولوجيّة منها، من عناية بقراءة وتأويل الرموز الثقافية والاجتماعية في ما يسمّى بـ «المجتمعات البدائية». وما الظواهر الاجتماعية الكلية التي يتحدّث عنها مارسيل موس سوى نصوص اجتماعية، رمزية، انكشفت خيوط أنسجتها في الهبة والسحر، وفي تقنيات الجسد. ففي الهبة، مثلاً، روح تُلزم الممنوح بأن يردّ بمثلها. وما يتبادل: «ليس بالضرورة حاجات وخيرات، أمتعة وعمارات وأشياء نافعة اقتصاديّاً. إنّها قبل كلّ شيء مجاملات وولائم وطقوس وخدمات عسكريّة ونساء وأطفال ورقصات وحفلات ومعارض. ليس السوق فيها سوى لحظة من بين اللحظات. كما إن تبادل الخيرات لا يمثّل سوى مفصّل من عقد أشمل وأبقى»[٢٤]. إنّ جل ما أنتجه مارسيل موس يبدو قراءة مبدعة، وبناء لنصوص اجتماعية انتظمت خيوطها بحبكة من النسيج الرمزي للظاهرة الاجتماعيّة التي يدرسها.

هذه القراءة النصّية للمجتمع ولظواهره تبرز أيضاً، وإن بشكل مختلف، عند ريتشارد براون (Richard Brown) في مؤلّف دالّ سمّاه «*Society as Text*»، يرى فيه أنّ الرابطة بين الأنا والعالم اعتراها الانفصام. فقد انفرط الأنا من عقاله، ولم يعد يرضى الخضوع للعالم: «وبالتوازي مع تفكّك الإحساس المتبادل بالتجربة الإنسانيّة في المجتمعات الحديثة، تفكّكت كذلك الرابطة بين الحياة والسردية (Narrative). وتصبح في هذا السياق الرابطة المضادة أو ما فوق السردي (Postnarrative) شاهدين على إشكاليّة المعنى والهويّة والتجربة في العصر الحديث»[٢٥].

في النصوص السوسيولوجيّة العربيّة، سادت نزعة وضعيّة جعلت من الظواهر الاجتماعيّة ظواهر موضوعيّة خارجة عن وعي الأفراد وما ينسجونه جماعيّاً من رمزيات. فكانت أقرب إلى الوصف و«التشييء» (Chosification)، منها إلى البناء والتأويل. فأخفقت بذلك قراءة من الدرجة الثانية كان يمكن أن تكون بنائية توليدية مثمرة. فهي بهذا أقرب ما تكون من الدوركهايمية، وأبعد ما تكون عن الفيبرية. تُستثنى من ذلك، طبعاً، نصوص نوعيّة متميّزة، لكنها تاهت في

---

(٢٤) Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, précédé d'une introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss par Claude Lévi-Strauss, bibliothèque de Sociologie Contemporaine (Paris: Presses universitaires de France, 1950), Deuxième partie: *Essai sur le don, Formes et raisons de l'échange dans la sociétés archaïques*, p. 151.

(٢٥) Richard Harvey Brown, *Society as Text: Essays on Rhetoric, Reason, and Reality* (Chicago, IL: University of Chicago, 1987), p. 159.

زخام الوضعيّة، فلم تبن نسقاً فكريّاً عربيّاً. إنّ تأويل التأويل، كما يقول مونتانيه (Montaigne) هو أبلغ وأهمّ من تأويل الأشياء(٢٦). ففيه عمق وخلق لنصّ اجتماعي جديد، ينطلق من عمق الواقع ورمزياته، ليتعدّاه بنسجه من جديد في لوحة من التفكير المتجانس. فليس على المعرفة السوسيولوجية أن ترى أو أن تبين بعبارات فوكو، بل عليها أن تؤوّل، أن تجعل كلّ شيء يتكلّم، وأن تنشىء خطاباً ثانياً للشرح(٢٧).

يستند بول ريكور (Paul Ricoeur) في **نزاع التأويلات** إلى أرسطو في نظرته التأويلية إلى الأشياء: «أن نقول شيئاً ما حول شيء ما هو أن نقول شيئاً آخر»، فيحدّد الحقل التطبيقي للمفهوم بالرجوع إلى فعل التأويل: «هناك رمز، حيث يفضي التعبير اللغوي إلى معناه المضاعف أو إلى معانيه المتعدّدة ضمن عمل تأويلي».

يظهر هذا العمل بنية قصديّة (Structure intentionnelle)، لا تتمثّل في علاقة المعنى بالشيء، بل في علاقة المعنى بالمعنى؛ بالمعنى المضاعف بالنسبة إلى المعنى الأوّل(٢٨).

إنّ مثل هذه القراءة من الدّرجة الثانية، من المعنى الأوّل إلى المعنى الثاني، أو من القراءة الأولى إلى القراءة الثانية، البنائية التوليدية، تتطلّب نشاطاً فكريّاً من تفكيك الرّموز وتوضيح النّصوص، عجز عن بلوغه ما أنجز حتّى الآن في المدوّنة السوسيولوجية العربية، على الأقلّ في نزعاتها العامّة. فما فيها كان أقرب إلى الوصف و«التّقرير»، بما في ذلك من بعد اختزاليّ لواقع معقّد، يتمفصل فيه المعنى، أو إلى تشييء لهذا الواقع بالتّعامل معه كما لو أنّه كان «شيئاً». وهذا تحت وطأة تفسير موضوعي دوركهايمي، يرى في المجتمع وحدة قائمة بذاتها (Sui generis)، تجد منطقها وعلّة وجودها في ذاتيتها. وهي نزعة لم تؤدّ إلّا إلى «تكميم» الظواهر الاجتماعية دون فهم الوسائط الرمزية التي تتوسّط بيننا وبين الواقع، فكانت سوسيولوجية خطّية، عارضة تنتهي وظيفتها التفسيرية بتغيّر المعطيات الاجتماعية لهذا الواقع.

توجد نزعة ثالثة أفضت إلى سوسيولوجية انطباعية، رخوة، تصنع مقولات

---

(٢٦) Montaigne, «Essais,» Livre III, Chapitre 13, Cité in: Gosselin, *Sociologie interprétative et autres essays*, p. 34.

(٢٧) Michel Foucault, *Les Mots et les choses: Une Archéologie des sciences humaines* (Paris: Gallimard, 1966), p. 55.

(٢٨) Paul Ricoeur, *De l'interprétation, Essai sur Freud* (Paris: Seuil, 1965), p. 28.

كبرى وتتأمّلها، فترى الواقع من بعيد دون أن تبلغ النسيج الرمزي الحي المتحرّك. أمّا النزعة الرابعة، وهي تلك التي سادت في ستينيات وسبعينيات القرن العشرين، فقد هيمنت عليها سوسيولوجية كفاحية، مناضلة، امتدّ تأثيرها إلى قطاعات مختلفة من المجتمع. ففي السياسة نشأت أحزاب سياسية يسارية، وفي الجامعة تقرّرت وحدات تدريس ماركسية، وفي الإعلام صحف يسارية تحرّكها روح ثورية. وفي الفنّ ذاعت أفلام وأغانٍ تحمل إيقاعاً ماركسيّاً. ومن مفارقات هذه النزعة السوسيولوجية هو استيعابها لأحلام نخبة عادت من الغرب، فارتطمت بوطأة ما خلّفه المستعمر من أعباء ثقيلة على النخب الوطنية أن تجابهها. فلم تجد سوى الهروب إلى الأمام، تنشد تغييراً اشتراكيّاً ثوريّاً أحياناً، سرعان ما ارتطم بواقع اقتصادي واجتماعي وسياسي، لم يكن قد تهيّأ بعد لاستيعاب الروح اليوتوبية (Utopique) التي كانت تحرّك الأيديولوجيا الاشتراكية. مسّت هذه الروح اليوتوبية، بما فيها من فتنة المستقبل الهارب من الحاضر، نخبة من علماء الاجتماع العرب.

أمّا بعد انتكاس هذه التجربة في بداية الثمانينيات، فقد خفت بريق النزعة، قبل أن تتحوّل إلى نسق فكري، وتتبلور في مقاربة علمية لواقع المجتمعات العربية، وقبل أن تخلق سيرورة من المعرفة السوسيولوجية، بما قد تحمله معها من جهد نظري وتنظيري. تشتّت هذا النّسق الممكن ضمن صنفين من المؤسّسات: مؤسّسة السلطة والمنظّمات الدولية، فكان معها المثقّف إمّا «أميراً» أو خبيراً. وقد يساهم المثقّف الأمير في بعض المواضع في تعطيل حركة الفاعل الاجتماعي الحيّ، بكشف آليات اشتغاله وعناصر حيوية. أمّا المثقّف الخبير، فقد ارتهنت معرفة السوسيولوجيا عنده بأهداف المؤسّسة المشغّلة.

وفي كلّ هذا وذاك، لم تتمكّن سوسيولوجية المجتمعات العربية من بلوغ دلالة السطح (Sémantique de surface) لتصل إلى دلالة الأعماق (Sémantiques des profondeurs).

أمّا الآن، وبقدر ما تضاعفت أزمة المجتمعات العربية، تضاعف العجز عن التفكير فيها. فقد تعدّدت أبعاد المشكل الاجتماعي وتعقّدت بما انكشف فيها من امتدادات كونية، فتعمّق العجز السوسيولوجي عن استيعابها[٢٩]. فما هو سائد

(٢٩) Edgar Morin, *La Tête bien faite: Repenser la réforme, réformer la pensée* (Paris: Seuil, 1999), p. 15.

من أعمال سوسيولوجية، لا يستوعب في الغالب نشاط «المعرفة المشتركة» بإيقاعاتها واستعاراتها الاجتماعية واستراتيجياتها الدّفاعية، وما فيها من رؤى للعالم. فالسوسيولوجي الآن، لا تطأ أقدامه أرضاً صلبة، إذ اجتاحته الأحداث دون أن يكون له دور فيها، ودون أن يساهم في صنعها. فهو لا يتعامل مع واقع هادئ، بل مع طوفان من الأحداث المتلاحقة، جعلت من الواقع واقعاً خارقاً للواقع، جاحظ العينين.

لقد تبدّد الحلم بالروابط السعيدة بين الفكر والواقع الذي رافق عصر التنوير والحداثة. تمّ هذا زمن صعود الفكر النقدي. أمّا الآن، فقد تفكّكت العلاقة المثالية بين المفهوم والواقع، تحت ضغط التصنّع الهائل لفائدة الافتراضي الذي تحرّر من قيود الواقع. هذا الواقع أضحى ظاهرة قصوى[٣٠]، في رأي جان بودريار، فلا يمكن التفكير فيه بما هو واقع مادي معطى، بل بما هو واقع رمزي بامتياز، واقع اضطرب فيه المعنى، وأفرز هرجاً (Désarroi) فكرياً بات مطلوباً؛ عبّر عنه الطاهر لبيب بما سمّاه «تفكّك العلاقة» أو «تعطيل الدّلالة». وذلك نتيجة لانحلال الوسائط التعبيرية التي تربط بين الثقافة والمجتمع[٣١]. ولعلّها وسائط كامنة، وليست منحلّة، اتّخذت أشكالاً وتعبيرات جديدة، تحتاج إلى قراءة من الدرجة الثانية، تدرس النسيج الرمزي، فتقرأه نصّاً في ارتباطه بواقع اجتماعي متغيّر. وتظلّ العلاقة بين الثقافي والاجتماعي قائمة، ولكن بوسائط جديدة، حلّت محلّ ما كان سائداً فيها، وعلى الفهم السوسيولوجي أن يدرك طبيعة علاقتها الجديدة. هذا الفهم السوسيولوجي للواقع والمعرفة رآه كلّ من بيتر بيرغر (Peter Berger) وتوماس لوكمان (Thomas Luckmann)، **في ناحية ما، من منتصف الطريق** بين معرفة الإنسان العادي ومعرفة الفيلسوف[٣٢].

---

(٣٠) Jean Baudrillard, *Le Crime parfait* (Paris: Galillée, 1955), p. 100.

(٣١) الطاهر لبيب، «الثقافة والمجتمع: تفكك العلاقة وتعطيل الدلالة،» **الفكر العربي المعاصر**، العددان ١١٨ ـ ١١٩ (٢٠٠١).

(٣٢) «On Pourrait dire que la compréhension sociologique de «la réalité» et de la «connaissance» se situe quelque part à mi - chemin entre celle de l'homme de la rue et celle du philosophe,» dans: Peter Berger et Tomas Lukmann, *La Construction sociale de la réalité* (Paris: Merdiens Klinck Sieck, 1986), p. 8.

الفصل التاسع

ثقافة الشبح



تمهيد

نتطلق في هذا النصّ من فرضيّة مفادها أنّ الثقافة الرّاهنة بوسائطها التقنية والرقمية هي ثقافة شبحية، ثقافة ليس لها من نموذج أو أصل غير الشبح، أيقوناتها غاية في التشويه والانحراف عن الأصل وعن المرجع، بعد أن ضاعت براديغماتها وتفرّقت في عدد لامتناهٍ من الصور التي لا نظير لها، فتاه الأصل فيها في كلّ الاتجاهات، ولم تبق إلا الأشباح. إنّها ثقافة فسيفسائيّة فاقدة للعمق وللسيرورة، تبعثرت عناصرها وتناثرت هنا وهناك، وساد فيها اللحظي والطيفي، العابر.

هذه الثقافة تختزل الزمان، فتنهكه وتقطع أوصال السيرورة فيه. تغدو متعجّلة لتروح متعجّلة، فكأنّ بالبطء يخنقها، فتتبخّر حالما يطلّ طيفها المرتحل أبداً. أمّا الفضاء، مجالها الحيوي، فلا تميّز فيه بين الخاص والعام.

ولأنّها لحظيّة عابرة، تفتقد ثقافة الشّبح العمق، فقوامها ليس إلا الفراغ، الذي لا تعثر فيه على المركز. ولعلّ هذه الفكرة تلتقي مع معاينة مارك أوجي (Marc Augé) في قوله: «لدينا الإمكانات التقنية للتبادل، ولكن لم يعد لدينا الكثير لنتبادله»[١]. فنحن نلتقي يوميّاً بالصوت والصورة والمعلومة مع بقيّة أرجاء العالم، لكن دونما شيء نتبادله غير الأشباح. فالتعايش الدائم مع الصورة يعزل الفرد ليستبدله بأشباح الآخر، هكذا يضيف مارك أوجي.

نحن، إذن، إزاء فترة استثنائية تصاعدت فيها، في رأيي، صورة الأشباح. والصورة تموّه وتخاتل وتقلّب الأشباح واقعاً، فلا نرى إلا ظلّه.

تتّصل بهذه الفرضيّة فرضيّة أخرى ترى أنّ الثقافة الراهنة التي ساد فيها

---

(١) Marc Augé, «Culture et déplacement,» papier présenté à: *Qu'est-ce que la culture? Université de tous les savoirs* (conference), sous la direction d'Yves Michaud (Paris: O. Jacob, 2001), pp. 299-309.

اللحظي العابر قد عطّلت بقفزاتها المتناثرة حيوية المخيال، فأسرته وانكمشت قدرته الإبداعية بتعبيراتها الحرّة، والمولّدة بحرارتها الاجتماعية لضروب من الملاحم والأساطير والحكايات، هي في العمق دقّات المجتمع أو دقّات قلب المجتمع.

تدعو هذه الثقافة الشبحية العابرة إلى صياغة أدوات منهجية ومعرفية جديدة تستطيع مسايرة الظواهر القصوى، وتحسّس عناصرها الافتراضية. فقد خَبا وخفت بريق البراديغم الماركسي، وتراجعت فاعلية بعض مفاهيمه في مقاربة مثل هذه الظواهر الخارقة للواقع. فلا أمل الآن في قراءة مريحة تختصر العلاقة بين الثقافة والمجتمع في مقولة «الانعكاس». ولا مجال لقراءة سهلة تتجانس فيها البنى حين تحليل أشكال هذه العلاقة، كما فعل غولدمان في **الإله الخفي**. ولا تستوعب اللحظة الراهنة كذلك قراءة سعيدة تختلف فيها الثقافة باختلاف الطبقات، كما عبّر عن ذلك بيار بورديو في أغلب مؤلّفاته. فمفاهيم الطبقة والصراع الطبقي والتفاوت بين الطبقات والفئات الاجتماعية، فقدت جانباً كبيراً من نجاعتها التحليلية، لأنّ الوسائط التقنية الحديثة بما لها من قدرة تخييلية وإيهامية، قد خلقت حالة من الوعي الزائف بزوال الفروق الاجتماعية، فلم تبق إلا النواتئ والسطوح.

وقبل البدء في تحسّس بعض العناصر الممكنة لثقافة الشبح، يفترض تحديد ماهية الشبح في عمقه الفلسفي وامتداده السوسيولوجي.

أولاً: ما الشّبح؟

ينطلق أفلاطون في منهجيته التراتبية من البراديغم بما هو المثال أو الأصل، إلى صورة وفية هي نسخة الأصل تسمّى الأيقونة، وإلى صورة غير وفيّة تسمّى الفنتازم (Phantasme) أو الشبح (Simulacre). هذا الذي تلوّث بالفرقة، إذ هو نسخة النسخة، فحادت عن الأصل بعد أن حالت دونه النسخة وتباعدت علاقته به. يفترض لهذا طرد الأشباح، ومنعها من الصعود إلى السطح لضمان تفوّق النسخ منها[٢].

يقرأ جيل دولوز (Gilles Deleuze) هذا المشهد الأفلاطوني قراءة معكوسة

---

(٢) Gilles Deleuze, *Logique du sens*, critique (Paris: Minuit, 1969), p. 296.

فيقرّ بحقّ الأشباح، بين الأيقونات أو النسخ، في الصعود، إذ هي ليست مجرّد نسخ باهتة، بل تخفي قوّة تنفي الأصل والنسخة، وتنفي النموذج وإعادة الإنتاج. ففي حين يغلّب أفلاطون الأيقونة على الشبح، فيثمّن عالم النسخ والتمثّلات، يضفي دولوز قيمة على الأشباح، فينظر إلى العالم بصفته «فنتازيا»[٣].

يُبنى عالم الأشباح على الفُرقة، «إذ وحدها الفروق تتشابه». يستبطن الشبح التباين. ولأنّه كذلك، فلا يمكن تحديده بنسبته إلى نموذج يفرض نفسه على النسخ، «وإذا ما ظلّ للشّبح نموذج فهو نموذج آخر؛ نموذج الآخر الذي ينبع منه عدم التشابه المستبطن»[٤].

يؤكّد دولوز في سياق مختلف هو: «الفرق والمعاودة» أهمية الفرق (La Différence) في تعريف الشبح. فهو عنده نسق يرتبط فيه المفترِق بالمفترَق بالفرق عينه[٥].

نحن نتواصل لأنّنا مفترقون. فالفرق هو الذي يقرّب بيننا ويردّنا نسقاً. ومثل هذه الأنساق أصبحت اليوم وفيرة، كثيرة الحضور، فنسق الشبح يستوعب التباعد والفرقة[٦].

الشّبح، إذن، سمة هذا العصر، بل هو رديف الحداثة نفسها التي تعرف بقوّة الشبح. يضيف دولوز شارحاً التعاليم الدينية (Le Catéchisme) المستوحاة من الأفلاطونية: «لقد صرنا أشباحاً بعد أن فقدنا الوجود الأخلاقي لندخل في الوجود الجمالي»[٧].

هذه بعض من عناصر العمق الفلسفي الذي امتدّ من العهد الأفلاطوني اليوناني إلى الآن. أمّا الامتداد السوسيولوجي، فسأعرضه من خلال المحاولات المتميّزة التي قدّمها جان بودريار (Jean Baudrillard)، خاصّة في مؤلّفه: **الأشباح والتصنّع**[٨].

---

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٠٢.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(٥) Gilles Deleuze, *Différence et repetition* (Paris: Presses universitaires de France, 1968), p. 355.

(٦) المصدر نفسه، ص ٣٥٦.

(٧) Deleuze, *Logique du sens*, p. 297.

(٨) Jean Baudrillard, *Simulacres et simulation,* débats (Paris: Galilée, 1981).

ينطلق بودريار من عبارة لـ «الإكليروس» (L'Ecclésiaste) «ليس الشّبح هو ما يخفي الحقيقة، بل الحقيقة هي التي تخفي وجوده»[٩]. ومن هنا، لا يبدو بودريار بعيداً عن المشروع النيتشوي في قلب الأفلاطونية، الذي تابعه جيل دولوز وعمّق فكرته، بقراءته قراءة واقعية حيّة تقرّ حقّ الأشباح في الصّعود.

يركّز بودريار على شبكات الإعلام والإنترنت. هذه الشبكات تصنّع واقعاً لا واقع له، منتَجاً من خلال خلايا منمنمة، فيمكن بذلك أن يعاد إنتاجه إلى ما لا نهاية. ولأنّه كذلك، فقد تصعب عقلنته. فهو واقع لم يعد كذلك، بعد أن انقبض المخيال الذي كان يغلّفه، حتّى أضحى «واقعاً خارقاً للواقع، منتجاً من خلاصة مشعّة لنماذج متداخلة ضمن فضاء خارق، فاقداً لأيّ مناخ»[١٠]. هذا الانتقال من الواقع إلى الخارق للواقع يفتح عصراً جديداً هو عصر التصنّع (La Simulation) بتدمير كلّ المرجعيات. وقد يبلغ الأمر حدّ اصطناعها وبعثها من جديد في أنساق من العلامات. وليس هذا من قبيل محاكاة النسخة للأصل ـ كما هو الشأن عند أفلاطون ـ أو تحريفاً أو تكراراً له، بل إنّ الأمر يتعلّق باستبدال الواقع بعلامات الواقع. هو، إذن، واقع فاقد لأصوله، لا يعبّر إلا عن لاواقعيته، بتعاليه عن الزمن والحدث التاريخي. وتقف الشبكة الإعلاميّة والمعلوماتيّة: «وراء صناعة نماذج مقولبة، تعبّر عن واقع دون التعبير عنه، تعبّر بالأحرى عن واقع ضمن موقع تخييلي وإيهامي وتضليلي يصوّر للمشاهد نماذج طوباوية استرقتها عيون الكاميرا»[١١].

ابتعد التصنّع، بما هو ادعاء امتلاك ما لا نملك، عن الجوهر والمرجع لتوليد واقع من خلال نماذج ليس لها أصل، نماذج خارقة للواقع، ممّا يعطي أسبقية للأشباح (Précession des simulacres) على المرجع الواقعي. وفي هذا أيضاً نفي لمنهجيّة أفلاطون في تعالي البراديغم أو المثال، مسايرة لينتشه وجيل دولوز. هذه الأشباح عند بودريار، لا تنطلق من الواقع لتعكس صورته، بل هي انعكاس لذاتها، ولا تعبّر سوى عن نفسها، في طوق تاه فيه المرجع والمحيط[١٢].

---

(٩) المصدر نفسه، ص ٩.

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٢.

(١١) محمد شوقي الزين وجان بودريار، «استراتيجيا السيمولاكر،» **كتابات معاصرة**، السنة ١٠، العدد ٣٧ (١٩٩٩)، ص ٩.

(١٢) Baudrillard, Ibid., p. 16.

هكذا يتعارض التصنّع حين يُعدم في العلامة كلّ مرجع، مع التمثّل بما فيه من معادلة بين العلامة والواقع. الشبح عند بودريار لا يشير إلى شيء إلا إلى ذاته، تائه بين السماء والأرض، فلا مثال فوقه، ولا واقع تحته. في هذا الواقع الفوقي التصنّعي الذي لا يحيل لا إلى واقع، ولا إلى مثال، تعدم سلطة الصورة لتحلّ محلّها سلطة سياسيّة: «خلف انطفاء جذوة الصورة تتفتق قريحة السياسي»(١٣)، لتنتج أشكالاً مختلفة من التمويه والتدابير الاحتيالية، فتمدّ عروقها وتفرض أنسجتها الرمزية.

لم يبق من عالم اليوم، في رأي بودريار، إلا التصنّع، ندخله أحياء. هذا العالم الذي فقد كلّ شيء إلا فتنة الأشكال الصحراوية واللامبالاة؛ الفتنة حتى تبقى بالأنساق التي تنفينا وتُعدمنا. والفتنة انفعال عدميّ بامتياز، انفعال بأنماط الزوال والفناء وبتلاشينا نحن. تلك وضعيّة الإنسان المعاصر في زمن الشفافية الاضطرارية(١٤). هكذا هو العالم اليوم، كلّ شيء فيه انكشف، وتعرّى وأضحى ناتئاً.

وإذا كانت الحداثة قد حملت معها إتلافاً جذرياً للمظاهر، وفكّت السحر عن العالم بعنف التأويل، فإنّ ما بعد الحداثة التي رافقت القرن العشرين، قد حملت سيرورة هدم المعنى. هذه تضاهي تلك «فمن يضرب بالمعنى يقتل به»، كما يقول بودريار.

لم يعد ثمّة شيء يستحقّ الذكر، بعد أن تمّ تفريغ المشاهد الجدليّة والنقديّة واضطرب المعنى، خاصّة لما يصبح التحليل عاملاً حاسماً في تثليج المعنى من خلال تقييمه بالكثرة، فيساعد بذلك على صعود الأشباح والأشكال اللامبالية. لكن ما الذي أدّى إلى كلّ هذا وذاك؟

توجد فرضيّة أساسية، ولعلّها قناعة تخترق أغلب مؤلّفات بودريار، خاصّة تلك التي أنتجها في عشرية التسعينيات. تفيد هذه الفرضيّة أنّ العالم الراهن ينزع إلى إبادة الواقع الأصلي بواقع «صناعي»، أنجزته تقانات غاية في الإتقان. نحن، إذن، إزاء تكثيف اصطناعي للواقع إلى حدّ التخمة والمبالغة، جاز معها الحديث عن واقع فوق الواقع، تحقّق معه واقعاً افتراضيّاً تجاوز الطموح. يستدعي هذا

---

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٦.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٢٢.

الإنجاز نمطاً آخر من التفكير يمكنه أن يتحسّس الظواهر القصوى من قبيل ما يسمّيه بودريار: «التحقّق اللاّمشروط للعالم» (La Réalisation inconditionnelle du monde) في صيغة الشبح (Le Simulacre). وليس هناك بدّ من التفكير في هذه الظواهر القصوى سوى التخلّي عن ادّعاء وهم العقلانية، ليبلغ العقل ذروته، فيخترق افتراضية الواقع الافتراضي ويتعدّاها. هذا يعني أيضاً أنّ الفكر، أو بالأحرى شبح الفكر، مطالب بأن يسبق أشباح الواقع حتّى يستطيع النفاذ إليها، وأن يركب الشّبح ليدرك عالم الأشباح[١٥].

إنّ هذا التحقّق اللامشروط للعالم، هذه «الجريمة الكاملة»، كما يسمّيها بودريار، تمّت وتتمّ بتواطؤ التكنولوجيا الرقمية التي باتت قادرة على تحويل كلّ شيء: معطيات وحركات وأحداث ووقائع، إلى معلومة محضة تؤدّي إلى إبادة الواقع بنسخة منه.

لقد تبدّد الحلم بالروابط السعيدة بين الفكر والواقع الذي رافق عصر التنوير والحداثة. تمّ هذا زمن صعود الفكر النقدي، أمّا الآن، فقد تفكّكت العلاقة المثالية بين المفهوم والواقع، تحت ضغط التصنّع الهائل لفائدة استقلالية الافتراضي الذي تحرّر من قيود الواقع. هذا الواقع أضحى بدوره ظاهرة قصوى، فلا يمكن التفكير فيه بما هو واقع معطى، بل بما هو «واقع جاحظ العين». يتطلّب هذا، خلافاً لخطاب الواقع، في مراهنته على الحدّ الأدنى، شيئاً ما عوضاً عن لا شيء، استخدام فكر جذري يراهن على وهم العالم ليردّ ظواهره إلى الصواب، ويؤوّل فيه معنى اللامعنى.

هكذا يقلب بودريار الواقع على رأسه ليرى شبحه، فيحلم بثقافة ترتاب من الحقيقة، ومن الواقع وزئبقيته، وتستوعب ثقافة الشبح: «قل هذا واقع، العالم يُعدّ واقعاً، الواقع موجود (لقد التقيت به)، لا أحد يضحك. في حين إنّك لو قلت هذا شبح، أو إنّك لست إلا شبحاً، هذه الحرب تعدّ شبحاً، تصبح عرضة للسخرية... فكلّ ما يطال الشبح يعتبر محرّماً أو فاحشاً مثله مثل من يمسّ الجنس أو الموت. والحال أنّ الواقع والبداهة هما الأكثر هشاشة. يفترض أن تكون الحقيقة هي التي تدعو إلى الضحك. لهذا، يمكننا أن نحلم بثقافة يضحك فيها الناس تلقائياً حين سماع مثل هذه العبارات: هذا حقّ، أو هذا واقع»[١٦].

---

(١٥) Jean Baudrillard, *Le Crime parfait* (Paris: Galillée, 1955), p. 99.

(١٦) المصدر نفسه، ص ١٤١.

ثانياً: ثقافة الشبح: عناصر أولويّة

تبدو ثقافة الشبح فرضية ممكنة في هذه الحقبة من التاريخ التي تصاعدت فيها الأشباح بعد أن كانت مطرودة أو مقصيّة. والشبح، كما تقدّم، هو ما حاد عن الأصل، وافتقد وضوح المرجع، وانبنى على الفرقة والتباعد. ولعلّ هذا هو مصدر قوته وسرعة انتشاره، بعد أن انفطر من عقال الأصل الذي كان يخنقه. والشبح صورة دون شبيه، تسري كالسراب الذي لا شخص له، فيستحيل أن يقبض عليها رغم قدرتها العجيبة على اختراق كلّ شيء.

هكذا هي ثقافة اليوم، ثقافة شبحيّة؛ هي كلّ شيء ولا شيء على حدّ السواء، لا تنتج إلا أطيافاً من الرموز والعلامات، تعانق الاستيهام، وترصد الطيف، فتردّه مرغماً إلى واقع مرئي من خلال وسائطها التقنية الحديثة. ومع ذلك، فقد باتت تمثّل اليوم قوّة يعسر إعدامها، واقعاً جاحظ العينين، لا يمكن نفيه، لكنه واقع افتراضي، زئبقي مائع ومفرغ من كلّ محتوى، خالٍ من كلّ صلابة. فثقافته ثقافة رخوة، مسطّحة دون عمق، يختلط فيها الحابل بالنابل، فتجمع بين الأضداد، وترقّع الجديد بالرثّ، وتفسد السمين بالغثّ، تعبيراتها عابرة، تعبر الفضاء من خلال ذبذبات تحلّ بسرعة لتنقشع بسرعة: علامات في مهبّ الريح، تمرّ عبر «الطرق الهوائية»، المتدفقة من خلال الأقمار الصناعيّة.

١ ـ صعود الأشباح

هكذا تسارع نسق الحياة بصورة مذهلة، فتفرّقت السبل، وتاهت المعاني الكبرى، واختلّت معايير التمييز، فكانت فرصة لصعود الأشباح. فما كان بالأمس دخيلاً أضحى اليوم أصيلاً، وما كان هامشياً مقصيّاً، صدع الآن برأيه، وبدأ يفتكّ مساحة المركز الذي تآكل وأصابه الفتور. فقد ضعفت، مثلاً، قبضة الدولة السياديّة في بعض الأماكن لتحلّ محلّها الأقليات الزاحفة، ويصعد على السطح من جديد ما كان كاتماً أنفاسه يترصّد الفرصة. هكذا تنتعش في ثقافة الأشباح الفروع والأطراف والبقايا: عودة الخطاب الفرعوني في مصر، صعود الشيعة في العراق بعد أن كانوا أشباحاً، انتعاش أيديولوجية القبيلة وعودة الحياة فيها بعد أن جفّ نبعها أو يكاد، فبدت توّاقة إلى الملك باستفاقة العصبية فيها، لما أصاب الدولة من وهن وانكسار شوكة. يحدث هذا مثلاً في العراق، لما توفرّ فيه من ظروف أيقظت

العصبية التي تنفّست الصعداء بانحلال قوّة الدولة، حتى إنّ أحد زعماء القبائل رأى نفسه أمّة ممتدّة.

صعدت، إذن، إلى السطح الهوامل والأطراف والبقايا، بعد أن تميّعت الخرائط التي كانت بالأمس حصينة، وارتخت معها تعبيرات السيادة الوطنية، خاصّة تلك التي كانت تزعم أنّ قلاعها منيعة وحدودها آمنة، فإذا بهشاشتها تنكشف سريعاً: «إنّ شيئاً ما قد ضاع؛ الفرق السيادي، من هذا إلى ذاك، الذي يمنح شبق التجريد. هذا الاختلاف هو الذي يفرز شعريّة الخريطة وفتنة الحدود وسحر المفهوم وجمال الواقع. هذا المخيال المتعلّق بالتمثّل، هذا الذي يبلغ الأوج، فيُتلف في المشروع المحموم للخرائطيين بما فيه من سعي نحو تعايش مثالي للخريطة والحدود. كلّ هذا الخيال يضيع في الاصطناع (La Simulation). إنّها ميتافيزيقا بأكملها هي الآن بصدد الرحيل»[١٧].

إنّ مشروع تثبيت العالم أو النزعة المحمومة إلى ذلك، بواسطة التقانات الحديثة للاتصال، من قبيل الإنترنت ورموز العولمة، لم يعد يسمح بذلك، ولم يعد يطيق الجغرافيات الممتدّة، الحصينة قلاعها بإمكاناتها العلمية أو الطبيعية، أو حتى بفرص التحديث والانخراط في الحداثة. لذلك ينبغي الإسراع بـ «ضربة استباقية» تكسّر العلاقة بين الدّال والمدلول، وتفكّك الروابط الميتافيزيقية بين الواقع ومفهومه، وتحوّل الواقع الجغرافي الاجتماعي إلى واقع منمنم يسهل ابتلاع خلاياه المبعثرة هنا وهناك. هكذا يضيع عبق التاريخ، وتنكسر عظام الجغرافيا، ويتيه الوجود في المظهر المتعدّد، فينفيه، ويتلاشى الواقع ويتداعى بعد أن تمزّق المخيال الذي يغلّفه ويحميه. إنّه عصر الأشباح يعود ليردُم المرجعيات، ويطمس وقائع التاريخ، حتى لا تعرّي شبحيته وهشاشة عناصره الوهميّة، تلك التي نسج منها خيوط شبكاته وأنساق علاماته الاصطناعيّة. هذه الأنساق التي تسعى مؤسسات الدعاية والإعلام من خلالها إلى استبدال الواقع المتجذّر في الأرض وفي التاريخ بعلامات الواقع؛ فلا يبقى منه إلا الشبح أو ظلّه الإجرائي؛ شبح تجفل منه العين حين تراه، وينفطر العقل من عقاله حين يصبو إلى عقلنته.

٢ ـ ثقافة النواتئ والسطوح

تفرز ثقافة الشبح، حين تصعد، واقعاً افتراضياً تقطّعت فيه أوصال التاريخ،

(١٧) Baudrillard, *Simulacres et simulation*, pp. 10-11.

وغابت فيه «المدّة الممتدّة»، لتفسح المجال أمام النواتئ والسطوح. فالعمق عائق لشرعيّة الثقافة الراهنة بوسائطها التقنية الفائقة، فيتمّ حجبه وتنزاح معه الحافظة الجماعيّة، فيضعف بريقها، ويقلّ تواترها، وترتطم الأساطير الكبرى وتتبعثر عناصرها، وتقوّض الميتافيزيقا خيامها، فلا يبقى إلا مجاز الإمبراطورية الجديدة. إنّه رغبة مرضية محمومة، وبجهد دؤوب، لفسخ عالم الجوهر وتثمين عالم التجلي والسطوح. تعادي هذه التقاليد وتتلف الآثار الفنية والتاريخية والمتحفية، وتحارب الأيقونات بقوّة تدميرية هائلة. تتدافع الصور نحونا، بما لديها من كفاءة رمزية وقدرة إيحائية. تهاجم قلاعاً كانت بالأمس حصينة. تقتحم غرف النوم، فتهتك ستر المحرّم. تراودنا فنكتفي بالمشاهدة. تضطهدنا وتستهدف رموزنا، فنستمتع بها، ونغرق في عالمها بما فيه من تخمة المعنى.

تتدفّق المعلومات والصور والعلامات من كلّ صوب وحدب، لكنها تتدافع في الغالب في اتجاه واحد، دون اعتبار لمزايا الاختلاف والتعدّد. هناك دائماً تيار غالب يفرض أمراً، ويمرّر كلمة السرّ. فيلتفّ العالم حولها عبر جبروت الإعلام والاتصال ردحاً من الزمن قصيراً ليحلّ محلّها أمر آخر بعد حين.

هكذا تطفو نزعة بدأت تفرض ذاتها شيئاً فشيئاً لتوحيد لسان العالم، وتوجيه أنساقه ليصبّ في المسار نفسه. يقول جان فرانسوا ليوتار (Jean François Lyotard) في هذا المعنى نفسه تقريباً: «ينبغي على هذا المدّ أن يذهب في مساره السويّ فيتداخل. كلّ هذه الانتهازيّة (Affairisme) الثقافية والندوات والحوارات واللقاءات، ما هي غايتها؟ إنّها جعلت فقط للتأكد من أنّ الجميع يتكلّم في الشيء نفسه. في ماذا، إذن؟ في الآخرية»[١٨]. لقد أصبحنا مع بودريار (Baudrillard) أسرى العلامات، أي نسخ عن نسخ عن نسخ، حتى يكاد يفقد الأصل والمرجع. فنحن «نتمعّش» من آراء الآخرين، أي استنساخ ما نسخه مفكّرون آخرون عمّا استنسخه آخرون. وما ظاهرة استنساخ الإنسان إلا صورة للأصل، وهي أحد مؤشرات ثقافة الشبح الفاقدة لجوهرها الحقيقي، وهو الإنسان.

تكثّفت الزمنيّة في ثقافتنا الراهنة، فتسارعت أنساقها وتداخلت، فلم يعد ثمّة متّسع من الوقت حتى للتأمّل فيها. هكذا تُؤكلُ الكلمات أثناء الأكل، تتزاحم الصور وتتوالى وتزدحم من خلالها العلامات الوافدة من بعيد، تعبر القارّات عبر

(١٨) Jean-François Lyotard, *Moralités postmodernes*, débats (Paris: Galilée, 1993), p. 18.

طقوس العبور المعاصرة. وسرعان ما تختفي بسرعة، مثلما حلّت بسرعة لتفسح المجال لعلامات أخرى، تظلّ عابرة؛ أطياف تتلاحق تباعاً ودون توقّف، فيتكوّن نسق جديد قوامه العابر دوماً. من هنا تنشأ النسقيّة المعاصرة، الدائمة في عبورها، فتبدو في تلاحقها وكأنّها نسق ثابت. والحال أنها ليست إلا أشباحاً وأطيافاً.

هكذا هي علامات الرأسمالية الثقافية، تضجر من المنظومات القيمية والرمزية الضاربة بعروقها في أعماق التاريخ، فتشوّش سيرورتها لتقطعها، فتفتح مسالك تستوعب قوانينها المتغيّرة المتجدّدة دون توقّف. إنّ مثل هذه الثقافة، وفيرة علامتها في بيئتنا الاجتماعيّة، إلى حدّ التخمة أحياناً، فتتصدّع أنساقها بدل التماسك، ويتصاعد الجهل في ثوبه الجديد حين تصبح المعرفة نفياً لذاتها؛ جهل مضاعف عبّر عنه سقراط في حوار مع ألسيبياد (Alcibiade): «أنت تجهل الأشياء الأكثر أهميّة، ولكنك، وأنت تجهلها، تعتقد أنك تعرفها»، ويضيف «أنت يا صديقي تسكنك أسوأ أنواع الجهالة، فخطابك هو الذي يدينك»[(١٩)].

ومن المفارقة أن تصاعد الجهل يحدث في لحظة كثر فيها اللغط عن «مجتمع المعرفة» وثورة المعلومة. في هذا المعنى يقول هيدغر (Heidegger): «ليس هناك حقبة راكمت معارف حول الإنسان بهذا القدر من التنوّع والاختلاف، مثلما يحدث في حقبتنا الراهنة. وليس هناك حقبة مكّنت من بلوغ هذه المعرفة بالسرعة واليسر نفسهما أكثر ممّا يتحقّق الآن. ولكن أيضاً، وبشكل مفارق، ليس هناك حقبة أكثر جهلاً بالإنسان من هذه الحقبة»[(٢٠)].

٣ ـ انحسار المخيال

ينزع المخيال الجمعي في ثقافة الشبح نحو التفقير وبتر السيرورة فيه، فقد تعطّلت قدرته على المواترة. حدث ضجيج ألجم نشاط المخيال، وأفسد قدرة الحافظة العربيّة ـ كما يسمّيها الرازي وابن سينا ـ على استرجاع المحفوظ الجمعي ومواترته عبر الأجيال.

لقد أسرت ثقافة الشبح المخيال، فانقبض عطاؤه بعد أن كان يتلاعب

---

(١٩) Alcibiade Platon, Cité in: Thomas De Konick, *La Nouvelle ignorance et le problème de la culture*, 2ème éd. (Paris: Presses universitaires de France, 2001), p. 2.

(٢٠) Martin Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, traduit par A. De Waelhens et W. Biemel (Paris: Gallimard, 1953), p. 266.

بالصور التي يبنيها، ويتغذّى من حكايات الماضي السحيق، فيعتق المجتمع من اللحظي، لينفتح على أبعاد جديدة من الواقع، ويطلّ بخياله على عوالم أخرى وحقائق أخرى، ويجسّم غير المعلوم المعلوم من الأشياء ـ استعارة لعبارة شكسبير (Shakespeare): «يمنح جسماً للأشياء غير المعلومة»[٢١].

تنعدم الاستعارات دونما ملكة المخيال، فلا تبقى إلا الأحرف الحمقى، الفاقدة للروح. فالمخيال عامل توحيد ولحمة للفاعلين الذين يجدون فيه مبرراً للحياة الجماعيّة. أمّا الاستهلاك المكثّف للصور الحاملة لمعاني الرعب والدمار والجريمة، التي تفرض كلّ يوم، فعامل تفكيك جماعي واستلاب فردي[٢٢].

كسد، إذن، المخيال العربي، وانكمشت حيوته، لأنّ الكفاءة التقنية لهذا العصر قد فاقت قدرته على نسج خوارقه. فما كان يعدّ من باب الخوارق في المخيال أضحى واقعاً مجسّماً، تنقله الصورة، متحدية قدرته على بناء النماذج المثالية، إذ تهاطلت على مبدعيه، وانهمر على مستهلكيه فيض من الصور، هي نماذج لأنساق من الأشباح المتشابكة.

عطّلت الصورة الوافدة من بعيد، عن طريق الفضاء، وعن طريق الطرق السيارة للإعلام، نشاط المخيال العربي، إذ جسّمت ما كان بالأمس القريب حكراً عليه، بل تعدّت أحياناً قدرته على التخيّل. فالمجاز العربي أصبح واقعاً مألوفاً تنجزه وتتخطّاه مصانع الأحلام في العالم المعاصر. ويبرز عالم الصور المتحركّة نمطاً مثالياً للصورة الشبح. هناك في هذا العالم التخييلي الإيهامي جهد دؤوب لاجتثاث الرموز الثقافية الأصلية، وإزاحة المخيال التاريخي والثقافي، واستبداله بواقع تضليلي، يقوم على ضخّ رموز الآخر الغربي، وينزع إلى هضم نمط حياة مجتمعاته في مختلف أرجاء الكون: «في ديزنيلاند (Disneyland) يرتسم الهدف الأمريكي، ليطال مورفولوجية الأفراد والحشد (La Foule). كلّ القيم تُعظّم فيه من خلال النمنمة والرسوم المتحركّة. ومن هنا تشرّع إمكانيّة التحليل الأيديولوجي لعالم ديزنيلاند: هضم طريقة الحياة الأمريكية، ومدح قيمها، والنقل المثالي لواقع متناقض. لكن هذا يخفي بالتأكيد شيئاً آخر، فهذه البنية

(٢١) William Shakespeare, *Le Songe d'une nuit d'été*, traduit par François-Victor Hugo ([Prague]: Artia, 1960).

(٢٢) Gilbert Larochelle, *L'Imaginaire technocratique* (Montréal: Boréal, 1991), p. 13.
ورد في: De Konick, Ibid., p. 65.

الأيديولوجية تكون في حدّ ذاتها غطاء الاصطناع (Simulation) من الدرجة الثالثة: فديزنيلاند هي هنا لإخفاء حقيقة أنّ البلد «الواقع» - كلّ أمريكا الواقعيّة - ما هو في نهاية الأمر سوى ديزنيلاند»[٢٣].

في الرسوم المتحركّة خيال جديد، صور ذهنية وافدة تؤثّر في الحياة الاجتماعية والثقافية والجمالية، تلوّثها وتخترقها إلى درجة الشكّ في واقعيتها، في معناها وأصنافها التي تكوّنها وتعرّفها. معنى هذا أنّها أضحت ساكنة فينا نعيشها ونتعايش معها: «فالعدوّ يسكننا، في قلب المكان، في داخلنا وليس خارجاً عنّا»[٢٤].

إنّ الاستهلاك الطيّع للصور التي تنهال علينا وتتجوّل بيننا، هي «عامل تدمير جماعي واستلاب فردي»[٢٥]. هكذا هيمنت الصورة التي تنشرها التقانات الحديثة للاتصال، لتزحزح الصور الذهنيّة التي كان ينسجها المخيال، فتراجع التقليد الشفوي بما فيه من أساطير وملامح وسير شعبية ومعتقدات تتناقل عبر القرون، وتتواتر الحكاية. فغابت وظيفة الراوي، وأهملت حكايات الجدّة وهدهدتها، وفقدت بريقها ودورها في سيرورة التنشئة الاجتماعية، فعوّضتها الصور المتحركّة. المنابع أصابها الوهن وخارت قوى ملكة المخيال العربي.

استنكفت ثقافة الشبح من المخيال وكثافته التاريخية، فعرّت الميتافيزيقية، وهتكت سرّ المحرّم، وعقلنت المقدّس، وأخضعته للمعيار الحسابي أحياناً، فارتطم بالمادّة. انكشف القمر، فتعرّى وأفصح عن هيئته القبيحة بعد أن كان لآلاف السنين رمز الجمال عند الشعراء والمحبين. تشيّأ كذلك جسد المرأة في الخطاب الإشهاري بعد أن كان محاطاً بهالة من القدسية، حتى فقد جزءاً من قدرته الإغرائية، فانهار جبروت الجسد الذي كان ملهماً لزمن ممتد إلى أبلغ التعابير الجمالية الفنيّة. اختصاراً، أضحى الإنسان المعاصر يئنّ بعبارة باتت رائجة: «يا حسرة على ما فات»، عبارة تشبه دهشة أندريه جيد (André Gide) عام ١٩٤٩: «لقد صرت دون شهيّة إزاء الحياة»[٢٦].

---

(٢٣) Baudrillard, *Simulacres et simulation*, pp. 25-26.

(٢٤) Larochelle, *L'Imaginaire technocratique*, p. 13.

(٢٥) Marc Augé, *La Guerre des rêves: Exercices d'ethno-fiction*, la librairie du XXe siècle (Paris: Ed. du Seuil, 1997), p. 39.

(٢٦) Roland Barthes, *Le Neutre: Cours au collège de France (1977-1978)*, broché (Paris: Seuil, 2002), p. 196.

٤ ـ دوال دون مدلولات

تتسم ثقافة الشبح بوفرة الدوال وندرة المدلولات. فالدال أضحى دون محتوى بيّن، بعد أن اكتنفه الغموض، وعلا ضجيج العالم بفعل الوسائط التقنية الحديثة. فهي بفيض معلوماتها تسهم في بتر العلاقة المنطقية التي كانت قائمة بين الدال والمدلول، وتباعد الروابط التقليدية بين الثقافة والمجتمع، فتعطّل قدرة هذا الأخير على إنتاج رموزه وإعادة إنتاجها.

أضحى التبادل صعباً، إن لم يكن مستحيلاً، مع بودريار، فنحن «نعيش في الوقت نفسه رعب إفراط الدّلالة وشحّها المطلق». إنّ الدّلالة هي التي تعوز مكوّنات الثقافة الراهنة، ولعلّ هذا هو مصدر خيباتها؛ خيبة المدلول الذي اجتاحه الدال فغمره، فأحدث فراغاً ليس بالعدم، بل هو الافتراضي، كما يقول دولوز[٢٧]، يلاحظ بول ريكور في هذا المعنى نفسه، ومنذ عام ١٩٦٥: «خلف سؤال الاستقلالية، وخلف سؤال المتعة والقوّة، يطرح سؤال المعنى واللامعنى. استغرق العالم الحديث في التفكير داخل علامة ثنائية قوامها العقلانية المتصاعدة والعبثية المتصاعدة. . . الناس تعوزهم العدالة والحب أيضاً بالتأكيد، ولكن وبشكل أكثر تعوزهم الدلالة»[٢٨]. هكذا، وفي خضم التحوّلات الفكرية والثقافية الراهنة، تطرح مسألة المعنى بإلحاح شديد أحياناً. وهنا نشأ جدل واسع ما يزال متواصلاً حول المعنى واللامعنى، ومعنى اللامعنى في وجودنا الثقافي، ووجودنا الاجتماعي اليومي بتناقضاته ونجاحاته وإخفاقاته.

يتصاعد اللامعنى، ويخترق مجالات كثيرة: الإصلاحات التي تعنى بالبرامج التعليمية، والإغراء والإقناع بالغموض في الرسالة الإشهارية؛ لقد أضحت لغة الناس متقطّعة، متناثرة عباراتها، ممتزجة، يسود فيها هجين اللفظ وركيك المعنى.

وحدها الصور تهيمن وتفرض خطابها. وحتّى هذه لم يعد لها الحيّز الزمني اللازم لتكون الصورة. يقول فخته (Fischte): «لا وجود لكائن، أنا نفسي لا أعرف شيئاً، ولا أساوي أيّ شيء. وحدها الصور لها كيان. إنّها الشيء

---

(٢٧) Deleuze, *Différence et repetition*, p. 111.

(٢٨) Paul Ricoeur, Cité par: Henri de Lubac, *Athéisme et sens de l'homme* (Paris: CERF, 1968), p. 111.

الوحيد الذي يتمتّع بوجود حقيقي، فلها معرفة بذاتها، هي معرفة الصورة للصورة؛ صور تمرّ عائمة. . . تعانق بعضها بعضاً من خلال صور لصور، دون أن يكون فيها أيّ مجاز، ودونما دلالة وهدف. أنا نفسي لست إلا واحداً من هذه الصور. وحتّى هذه، فليس بإمكاني أن أبلغها. فقد لا أكون سوى صورة غامضة لصور مختلفة. . . كلّ واقع يتحوّل إلى حلم عجيب ـ لكن دون حياة يمكن تخيّلها، ودون عقل حالم ـ إلى حلم يحلم بذاته»[٢٩].

(٢٩) Fischte, *La Destination de l'homme,* traduit par I.C Goddar (Paris: GERF, 1995), pp. 147-148.

خاتمـــة

يقترح هذا الكتاب تناول الظاهرة الاجتماعية تناولاً علامياً، ينتقل بنا من العلامة اللسانية إلى العلامة الاجتماعية. هذا المرور، أو هذا الانتقال، يشرّع إمكانية التزحلق من المجال الاجتماعي إلى المجال الاجتماعي الرمزي، تساعد على بلوغه المقاربة السيميوسوسيولوجية، بما فيها من بحث في منطقة التقاطع بين السيميولوجيا والسوسيولوجيا. هذه الرؤية المنهجية تجعل الباحث يقظاً إلى ما يحيط بنا من نصّيات اجتماعية نسكنها وتسكننا دون أن نبنيها، أي دون تعيين مختلف العلاقات القائمة بين عناصرها. فلا يراها نصّاً، بل عناصر متفرقة لا رابط بينها. واليقظة تردُّ الباحث قلقاً، متأهّباً، تأهباً يحوّله قارئاً لما يراه وما لا يراه من علامات ظاهرة وخفيَّة. فيتورّط في دروب جديدة، ومسالك وعرة، ولكنَّها مثيرة، ما كان له أن يتقاطع معها دون نهج علمي ينطلق من تجلّيات «الاجتماعي» ليعانق ما فيه من كمون.

وكم سيفاجأ الباحث بمكائد العلامة إذا تلبّسته، هماً معرفيّاً، وهي تلغي التاريخي فيها لتُصعِّد الطبيعي. ذلك هاجس سكن رولان بارت طويلاً، وخاصَّة في **ميثولوجيات**، حين كشف مناورات البرجوازية الصغيرة الفرنسية في جهدها الدؤوب من أجل الاختفاء خلف الطبيعة. وذلك أيضاً همّ معرفي حاضر في جلّ ما أنتج كلود ليفي ستروس، حين تعلّق بتتبّع الرمز والإمساك بـ «البنية الأم» في القرابة والأسطورة والطبخ.

إنها مسألة العلامة والرّمز مبنيّة في أنساق، مسألة، لم تحتلّ إلى حدّ الآن، حيِّزها الكافي في سوسيولوجية المجتمعات العربية. فتوقفت بذلك بحوثها عند الوصف والتوصيف دون أن تبلغ، إلا في القليل منها، مستوى بناء النماذج وتتبّع الكامن في ظواهره.

والعلامة، وكذا الرمز، سلطة تتوسّط التبادلات الاجتماعية، وتتدخّل في التصنيف الاجتماعي وما فيه من تراتبيات. هذه السلطة التي لطالما اقترنت، سذاجة، بالدولة، فالحال أنها حاضرة أيضاً في علامات المدينة بأرصفتها وشوارعها، وقائمة في الإشهار، وهو يصنّف البشر، وحاضرة أيضاً في لغة الشارع، بما فيها من صراع ومنافسة على افتكاك المجال. وفي هذه اللغة توزّع البلاغة تراتبياً بحسب الفقر والغنى، وينتشر فيها الخطأ والصواب، بحسب «نبل» الحيِّ السكنيّ أو هامشيته. إن هذه العلامة ـ السلطة لتتطلّب من الباحث مكابدة، وهو يقتفي أثرها في حركة جولانها في المجال لتقوّي طرفاً ما حيناً، وتقهر طرفاً حيناً آخر، فتخلّف حالة من الخضوع والسلطة يمتزجان بلا هوادة: سلطة المنتج وخضوع المستهلك، في الموضة والإشهار والصورة والمعمار. . . ولا مجال لقهر هذه السلطة إلا بكشف ألاعيب العلامة، وهي تخفي بعدها الإكراهي وسحريتها الداعية إلى الطاعة. وعلى الباحث السوسيولوجي، قبل غيره، أن يأخذ على عاتقه بلوغ مثل هذه العلامات مبنيّة في أنساق لها سياقاتها التاريخيّة والثقافيّة والاجتماعية، تغطية للفجوة التي حصلت في ما أنتج من أعمال عربية، أهملت، أو أسقطت من الحسبان مسألة العلامة والرمز، بما فيها من لفّ ودوران وارتداد. نحن بكل هذا، أمام سيميولوجيا منفتحة على السوسيولوجيا، إذ إنّ خطاب هذا دون ذاك، يظلّ خطاباً فقيراً. هذا يقف عند الفهم، وذاك عند التفسير، وبين هذا وذاك مرور من الفهم إلى التفسير.

ولكن، ألا يعدّ مثل هذا المزج، أو هذا التداخل بين سيميولوجيا هدفها علم العلامات وسوسيولوجيا تُعْنَى بفهم الظاهرة الاجتماعية وتفسيرها، ضرباً من التعسّف ومن العلاقة القهرية؟ قطعاً لا، لأنّ الأمر هنا يتعلّق بعلامة غير لسانية، في سياق كرّس أنظمة من التواصل غير مألوفة، كالصورة والإشهار والتلفزة، والأنظمة الإشارية الحركيّة، تلك التي رسم بعض عناصرها السيميولوجي الإيطالي أمبرتو إيكو، في تتّبعه لمنطق الإشارة الإيمائية.

هذه الإشارات لها أهميتها في الحياة الاجتماعية اليوميّة، إذ تستعمل بديلاً للكلام من قبيل الإشارات الجنسيّة. هذا من جهة، ومن جهة ثانية، فإن العلامة ليست بمعزل عن سياقات إنتاجها، بل العلامة بناء اجتماعي ذات عمق تاريخي ما كان لها أن تكون لولا سيرورة من النشوء والتطور. ثم إنّ ربطها، تقليدياً، بأفق العبارة، قد ضَيّع على المهتمين بها فرصة البحث في

علاقتها بالسياق بمختلف أبعاده، فلم يروها خارج اللغة، منتشرة في حقول اجتماعية عدّة. ولو حدث ذلك، لأدركنا بعدها الهرمي التراتبي، وقدرتها على التدخل في تصنيف البشر والأمكنة والأزمنة. إنّها العلامة الممتدّة في أفقها الاجتماعي، وليست العلامة المتقلّصة في باب العبارة. ولقد حاول هذا الكتاب ترصّدها في مناطق غير مألوفة، وفي زوايا قصيّة، كالشارع والرصيف ومعمار المدينة، والإشهار وصوره وألوانه وبلاغته وإخفاقاته التبليغية، دفاعاً عن الملكية وترويجاً للسلعة.

إن هذه العلامة المرتبطة بالشبكة الاجتماعية، وما لها من قدرة على الحركة والتلاعب باللغة وبالكلام، بحسب طاقتها الحجاجيّة، لقليلة الخضوع إلى الضوابط، وتعطي لنفسها الحق في ما يجوز وما لا يجوز، بصرف النّظر عن القاعدة. هكذا تتكسّر العلاقة بين الدال والمدلول، وتتصرّف في الخطأ والصواب، حتى إن الخطأ يتحوّل أحياناً إلى كفاءة استثمارية ترويجيّة للسلعة أو للفكرة أو للشيء. المهم في كل هذا، بلوغ الغرض، حتى إذا ما اقتضى الأمر التضحية بمعاني الانتماء والهويّة والمواطنة والوطن، وكل ما هو عام مشترك بيننا. والمهم، في نهاية الأمر، الإيقاع بالمتلقي، المستهلك أو المار، في دائرة السحر. وهذا معنى ذرائعية العلامة.

إن العلامة التي يقصدها هذا الكتاب ويدعو إلى مطاردتها، ليست معزولة، بل ترتبط بسيرورة اجتماعية وبسياقات إنتاجها. وهي بهذا تدخل وتتدخّل في التصنيف الاجتماعي. فلكلّ طبقة أو فئة أو جغرافية اجتماعية علاماتها الخاصّة. تلك العلامات، إذا ما وضعت في غير سياقاتها، تتغيَّر. وهنا يمكنه افتراض وجود علاقة من «التجانس» بين مستويات الدلالة والمستويات الاجتماعية. وهو ما حاولنا في بعض المواضع من هذا العمل التدليل عليه، كما تبين، مثلاً، في ارتباط المستوى الدلالي الحَرْفي الذاتي (Dénotation) بما هو «شعبي» وارتباط الإيحائي (Connotation) بالنخبوي، أي بـ «الراقي» من الأحياء السكنيّة. فالشعبي لا يحتاج إلا إلى الإبلاغ بصورة تقريرية صريحة، أما النخبوي، فيعتني باستهلاك الدلالة الضمنيّة «المحتشمة»، و«الخجولة»، والمتأنّقة، في قدرتها التعبيرية: الشعبي يكتفي بالحدّ الأدنى الدلالي، في حين تراود الدلالة الثانوية «المحسَّنة» ما هو نخبوي، مستندة في ذلك إلى الثقافة من حيث هي «نسيج مركّب من الأنظمة الرمزيّة».

نحن نرغب من خلال تعلّقنا بالعلامات الاجتماعية، وهي تتجوّل في الأطلس الاجتماعي، فتختلف أوضاعه، أن نسترق النظر إلى ما لا يُرى عادة من أبعاد رمزية كامنة في الظواهر الاجتماعية. هذه الأبعاد لا سلطان لنا عليها دون مقاربة سيميوسوسيولوجية تراود العلامة في ارتباطها بالأصول الاجتماعية التي أنتجها. وهنا يكفّ نسق العلامات عن كونه نسقاً موصداً مكتفياً بذاته، لينفتح على السياق.

ثبت بأهم المصطلحات الواردة في الكتاب

ارتداديّة	Refléxivité
أرغة	Argot
استعارة	Métaphore
استعارة منحرفة	Métaphore déviante
الاصطناع	La Simulation
إنتاجيّة	Productivité
إثنولسانية	Ethnolinguistique
علاقة جدوليّة	Relation Paradigmatique
إيحاء	Connotation
إيحائية اجتماعية	Connotation sociale
أيقونة	Icône
بروكسيميا	Proxémie
بنية دلالية	Structure significative
بنية قصدية	Structure intentionnelle
تأويل	Interprétation
التّدلال	Signifiance
ترسيمة	Schème
تضافر الاختصاصات	Interdisciplinarité
دلالـة ذاتيـة	Dénotation
تماثل	Similitude
تناصّ	Intertextualité

Stigmatisation	توصيم
Iconoclasme	حرب الأيقونات
Sens commun	حسّ مشترك
Index	مؤشر
Champ	حقل
Champ sémantique	حقل دلالة
Anonyme	خفيّ الاسم
Signifiant	دالّ
Signification	دلالة
Sémantique des profondeurs	دلالة الأعماق
Sémantique de surface	دلالة السّطح
Dogmatisme	دوغمائية
Doxa	دوكسا
Symbole	رمز
Sémiologie	سيميولوجيا
Sémiologie sociale	سيميولوجيا اجتماعية
Sémiologie connotative	سيميولوجيا إيحائية
Objet - signe	شيء ـ علامة
Informe	لاشكلّي
Simulacre	شبح
Codes	سنن
Forme	شكل
Phonème	صوتم
Translinguistique	عابر للّغة
Relation Syntagmatique	علاقة جدولية
Signe	علامة
Signe - signifiant	علامة ـ دالّ
Signe sociale	علامة اجتماعية
Signe occulté	علامة خفيّة

Sémantique sociale	علم دلالة اجتماعية
Superflux	فائض وصف
Désenchantement du monde	فكّ السّحر عن العالم
Décodé	فك الشّفرة
Phantasme	الفنطازم
Désordre social	فوضى اجتماعية
Phonologie	فونولوجيا
Phénoménologie	فينومينولوجيا
Parole	كلام
Parole parlée	كلام منطوق
Parole parlante	كلام ناطق
Non lieu	لامجال
Anomie	لامعيارية
Langue	لغة
Métalanguage	اللّغة الخارقة
Sociolecte	لغة جماعة
Jargon	لغة محدودة
Logos	لوغوس
Post narrative	ما فوق سردي
Lieu koléidoscopique	مجال مشكالي
Signifié	مدلول
Référent	مرجع
Ethnocentrisme	مركزيّة أوروبية
Vraissemblable	مشاكلة الواقع
Sens	معنى
Sens connoté	معنى إيحائي
Ethos	معيش جماعي
Emphatique	مفخّمة
Enigmatique	ملغز

Paradigme	جدول
Recevable	ممكن قبوله
Lisible	ممكن قراءته
Scriptible	ممكن كتابته
Pertinence sémiologique	الموافقة السيميولوجية
Objectivation	موضعة
Objectivité	موضوعيّة
Syntaxe	النحو
Tendances lourdes	نزعات كبرى
Système	نسق
Système codé	نسق مسنّن
Systématique	نسقيّة
Texture	نسيج
Texte	نصّ
Texte social	نصّ اجتماعي
Ordre	نظام
Négation de la signifiance	نفي التّدلال
Punctum	نقطة الرؤى
Modèle	نموذج
L'effet de réel	هوامل الواقع
Attitude	هيئة
Unité lexicale	وحدة قاموسيّة

المراجـع

١ ـ العربية

كتب

ابن حزم الأندلسي، أبو محمد علي بن أحمد. **طوق الحمامة في الألفة والآلاف**. سوسة: دار المعارف للطباعة والنّشر، ١٩٩٢.

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **المقدمة: تاريخ العلامة ابن خلدون، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**. تقديم جمعة شيخة. تونس: الدار التونسية، ١٩٨٤. ٢ مج.

ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم. **لسان العرب**. بيروت: دار صادر، ١٩٥٥ ـ ١٩٥٦. ١٥ ج.

ـــــ . **لسان العرب المحيط: معجم لغوي علمي**. إعداد وتصنيف يوسف خياط ونديم مرعشلي. بيروت: دار لسان العرب، ١٩٧٠. ٣ ج.

أبو حيان التوحيدي، علي بن محمد. **كتاب الإمتاع والمؤانسة**. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣.

ـــــ وأبو علي أحمد بن محمد بن مسكويه. **الهوامل والشوامل: سؤالات أبي حيان التوحيدي لأبي علي مسكويه**. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٥١.

إيكو، أمبرتو. **السيميائيّة وفلسفة اللغة**. ترجمة أحمد الصمعي. بيروت: المنظمة العربيّة للترجمة، ٢٠٠٥. (لسانيات ومعاجم)

بارت، رولان. **لذّة النصّ**. ترجمة منذر العياشي. حلب: مركز الإنماء الحضاري، ١٩٩٢.

بن سلامة، البشير. **اللغة العربية ومشاكل الكتابة**. تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٧١

بورقيبة، الحبيب. **حياتي وآرائي وجهادي: سلسلة محاضرات ألقاها الحبيب بورقيبة أمام طلبة معهد الصحافة وعلوم الأخبار حول تاريخ الحركة الوطنية**. تونس: شركة فنون الرسم والنشر والصحافة، ١٩٨٤.

خريّف، البشير. **الدقلة في عراجينها**. **تقديم الطيب صالح**. تونس: دار الجنوب للنشر، ١٩٩٠. (عيون معاصرة)

الخطيبي، عبد الكبير. **الاسم العربي الجريح**. ترجمة محمد بنّيس. تقديم رولان بارت. بيروت: دار العودة، ١٩٨٠.

جنّات، محمد المختار. **قنديل باب منارة: مجموعة قصص**. تونس: سراس للنشر، ١٩٩٠.

دوبري، ريجيس. **حياة الصورة وموتها**. ترجمة فريد الزاهي. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ٢٠٠٠.

زبيس، سليمان مصطفى. **حول مدينة تونس العتيقة**. تونس: وزارة الشؤون الثقافية، ١٩٨١. (المعهد القومي للآثار والفنون، السلسلة الثالثة)

صفدي، مطاع. **استراتيجية التسمية: في نظام الأنظمة المعرفية**. بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٨٦.

عبد الجبار، أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد عبد الجبار [قاضي القضاة]. **المغني في أبواب التوحيد والعدل**. إملاء أبي الحسن عبد الجبار الأسد آبادي؛ إشراف طه حسين. القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٦٠ ـ ١٩٦٥. ١٥ ج.

ج ٥: **الفرق غير الإسلامية**.

قبّاني، نزار. **الأعمال السياسية الكاملة**. بيروت: منشورات نزار قباني، ١٩٨٣. ٢ ج.

كرو، محمد. **محاضرات ملتقى الذاتية الثقافية والضمير القومي**. تونس: مركز الدراسات والأبحاث للجامعة التونسية، ١٩٧٥. (سلسلة علم الاجتماع)

كريب، إيان. **النظرية الاجتماعية: من بارسونز إلى هابرماس**. ترجمة محمد حسين غلوم؛ مراجعة محمد عصفور. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٩. (عالم المعرفة، ٢٤٤)

لبيب، الطاهر. **سوسيولوجيا الغزل العربي: الشعر العذري نموذجاً**. ترجمة المؤلف. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٩. (علوم إنسانية واجتماعية)

نصر، حسن. **دار الباشا**. تقديم محمد القاضي. تونس: دار الجنوب للنشر، ١٩٩٤. (عيون معاصرة)

الموسوعة العربية العالمية. الرياض: مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، ١٩٩٦. ٣٠ ج.

موقو، عفاف. **الدلالة الإيحائية في الشعر العربي الحديث**. بيروت: دار الجيل، ٢٠٠٧.

دوريــات

إيكو، أمبرتو وإيزابيلا بتزيني. «سيمياء الميتولوجيا.» **بيت الحكمة** (الدار البيضاء): السنة ٢، العدد ٧، شباط/ فبراير ١٩٨٨.

بارت، رولان. «نظرية النص.» ترجمة عبد الله صولة ومنجي الشملي ومحمد القاضي. **حوليات الجامعة التونسية**: العدد ٢٧، ١٩٨٨.

بن سلامة، البشير. «الإسلام والوطنية.» **الفكر**: شباط/ فبراير ١٩٦٩.

بوعزيزي، محسن. «سيميائية الأشكال الاجتماعية عند رولان بارت.» **الفكر العربي المعاصر** (مركز الإنماء القومي، بيروت): العددان ١١٢ ـ ١١٣، ٢٠٠٠.

الخضراوي، محمد أحمد. «سيميائية التسمية: قراءة في الأبعاد الاجتماعية والرمزية للأسماء والأشياء.» **الفكر العربي المعاصر**: العددان ١٠٤ ـ ١٠٥، ١٩٩٨.

الزين، محمد شوقي وجان بودريار. «استراتيجيا السيمولاكر.» **كتابات معاصرة**: السنة ١٠، العدد ٣٧، ١٩٩٩.

العظم، صادق جلال. «وجهة نظر: ثقافة وعولمة.» **الفكر العربي المعاصر**: العددان ١١٠ ـ ١١١، صيف ١٩٩٩.

لبيب، الطاهر. «الثقافة والمجتمع: تفكك العلاقة وتعطيل الدلالة.» **الفكر العربي المعاصر**: العددان ١١٨ ـ ١١٩، ٢٠٠١.

ـــــ. «العجز عن التعريب في مجتمع تابع.» **المستقبل العربي**: السنة ٤، العدد ٢٩، تموز/ يوليو ١٩٨١.

نـــدوات، مؤتمـــرات

الأنتلجنسيا العربية. إعداد الجمعية العربية لعلم الاجتماع. تقديم الطاهر لبيب. تونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٨٩.

صورة الآخر: العربي ناظراً ومنظوراً إليه. تحرير الطاهر لبيب. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩.

وحدة المغرب العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧.

٢ ـ الأجنبيـــة

Books

Accardo, Alain. *Initiation à la sociologie de l'illusionnisme social: Invitation à la lecture des oeuvres de Pierre Bourdieu*. Bordeaux: Editions le Mascaret, 1983.

Augé, Marc. *La Guerre des rêves: Exercices d'ethno-fiction*. Paris: Ed. du Seuil, 1997. (La Librairie du XX^ème^ siècle)

Austin, John-Langshaw. *Quand dire, c'est faire: How to do Things With Words*. Introd. et Trad. par Gilles Lane. Paris: Seuil, 1970. (L'Ordre philosophique)

Barthes, Roland. *L'Aventure sémiologique*. Paris: Seuil, 1985.

_____. *Le Bruissement de la langue*. Paris: Seuil, 1984.

_____. _____. Paris: Ed. du Seuil, 1993. (Points; 258)

_____. *Critique et vérité*. Paris: Seuil, 1966.

_____. *Le Degré zéro de l'écriture*. Paris: Seuil, 1953. (Collection Pierres Vives)

_____. *L'Empire des Signes*. Genève: Editions d'Art Albert Skira; Paris: Flammarion, 1970. (Les Sentiers de la création; 5)

_____. *Fragments d'un discours amoureux*. Paris: Seuil, 2002. (Oeuvres completes)

_____. *Michelet*. Paris: Seuil, 1974. (Ecrivains de toujours)

_____. *Mythologies*. Paris: Seuil, 1957. (Oeuvres completes)

_____. *Le Neutre: Cours au collège de France (1977-1978)*. Paris: Seuil, 2002. (Broché)

_____. *Oeuvre completes*. Paris: Seuil, 2002. 5 Tomes.

_____. *Le Plaisir de texte*. Paris: Seuil, 1973.

_____. *Roland Barthes*. Paris: Seuil, 1980. (Collections Microcosme. Ecrivains de toujours; 96)

_____. *Système de la mode*. Paris: Seuil, 1967. (Points; 147)

_____. *S/Z*. Paris: Seuil, 1970.

Baudelot, Christian et Roger Establet. *Durkheim et le suicide*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.

Baudrillard, Jean. *Le Crime parfait*. Paris: Galillée, 1955

_____. *Simulacres et simulation*. Paris: Galilée, 1981 (Débats)

_____. *La Société de consummation*. Préf. de J. P. Mayer. Paris: Gallimard, 1970.

_____. *Le Système des objets*. Paris: Gallimard, 1968.

Berger, Peter et Tomas Lukmann. *La Construction sociale de la réalité*. Paris: Merdiens Klinck Sieck, 1986.

Berque, Jacques. *Le Maghreb entre deux guerres*. Paris: Seuil, 1970.

_____. *Maghreb: Histoire et sociétés*. Alger: Société nationale d'édition et de diffusion, 1974.

_____. *L'Orient second*. Paris: Gallimard, 1970.

Bertaux, Daniel. *Les Récits de vie*. Paris: Nattan, 1997.

Boudon, Raymond. *Dictionnaire de sociologie*. Paris: France loisirs, 2001.

Bouhdiba, Abdelwahab. *La Sexualité en Islam*. Paris: Presses Universitaires de France, 1975. (Quadrige)

Bourdieu, Pierre. *Ce Que parler veut dire: L'Economie des échanges linguistiques*. Paris: Fayard, 1982.

_____. *Choses dites*. Paris: Minuit, 1987.

_____. *Questions de Sociologie*. Tunis: Cérès Productions, 1993.

_____. *La Reproduction: Eléments pour une théorie du système d'enseignement*. Paris: Minuit, 1970.

Bloomfield, Léonard. *Le Langange*. Paris: Payot, 1933.

Braudel, Fernand. *Ecrits sur l'histoire*. Paris: Arthaud, 1990.

Brown, Richard Harvey. *Society as Text: Essays on Rhetoric, Reason, and Reality*. Chicago, IL: University of Chicago, 1987.

Busino, Giovanni. *Critiques du savoir sociologique*. Paris: Presses universitaires de France, 1993.

Cohen, Marcel. *Pour une sociologie du langage*. Paris: Albin Michel, 1956. (Sciences d'aujourd'hui)

De Konick, Thomas. *La Nouvelle ignorance et le problème de la culture*. 2ème éd. Paris: Presses universitaires de France, 2001.

Deleuze, Gilles. *Différence et repetition*. Paris: Presses universitaires de France, 1968.

_____. *Logique du sens*. Paris: Minuit, 1969. (Critique)

Dictionnaire de linguistique. Sous la dir. de Georges Mounin. Paris: Presses Universitaires de France, 1974.

Ducrot, Oswald et Tzvetan Todorov. *Dictionnaire encyclopédique des sciences du*

Langage. Paris: Seuil, 1972.

Durkheim, Emile. *Les Règles de la méthode sociologie*. Paris: Presses universitaires de France, 1983. (Quadrige)

Duvignaud, Jean. *Le ça perché*. Paris: Stock, 1976.

_____. *Lieux et non lieux*. Paris: Galilée, 1977.

Eco, Umberto. *Le Signe: Histoire et analyse d'un concept*. Adapt. de l'italien par Jean-Marie Klinkenberg. Bruxelles: Labor, 1988.

Encyclopaedia universalis. Paris: Encyclopaedia universalis, 1995. 28 vols.

Fainzang, Sylvie. *L'Intérieur des choses: Maladie, divination et reproduction sociale chez les Bisa du Burkina*. Paris: L'Harmattan, 1986. (Connaissance des homes)

Fischte. *La Destination de l'homme*. Traduit par I.C Goddar. Paris: GERF, 1995.

Foucault, Michel. *Archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969.

_____. *Les Mots et les choses: Une Archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard, 1966.

Freund, Julien. *Sociologie de Max Weber*. Paris: Presses universitaires de France, 1966.

Freud, Sigmund. *L'Interprétation des rêves*. Traduit par J. Meyerson. Paris: Presses universitaires de France, 1967.

Geertz, Clifford. *Bali: Interprétation d'une culture*. Traduit de l'anglais par Denise Paulme et Louis E'vrard. Paris: Gallimard, 1983. (Bibliothèque des sciences humaines)

_____ . *The Interpretation of Culture*. New York: Basic Books, 1973.

_____ . *Savoir local, savoir global: Les Lieux du savoir*. traduit par denise Pauline. Paris: Presses Universitaires de France, 1986. (Sociologie d'aujourd'hui)

Giddens, Anthony. *La Constitution de la société: Eléments de la théorie de la structuration*. Traduit par Michel Audet. Paris: Presses universitaires de France, 1987.

Goffman, Erving. *La Nouvelle communication*. Textes recueillis et présentés par Yves Winkin. Paris: Seuil, 1981.

Goldman, Lucien. *Le Dieu cache*. Paris: Gallimard, 1959.

Gosselin, Gabriel. *Sociologie interprétative et autres essays*. Paris: L'Harmattan, 2003. (Logiques sociales)

Heidegger, Martin. *Kant et le problème de la métaphysique*. Traduit par A. De Waelhens et W. Biemel. Paris: Gallimard, 1953.

Helbo, André. *Le Champ sémiologique: Perspectives internationals*. Bruxelles: Editions Complexe, 1979.

Jeudy, Henri-Pierre. *Les Ruses de la Communication: Leuthanasie des sages*. Paris: Plon, 1989.

Karoui, Abdeljelil. *La Tunisie et son image dans la littérature française du 19ème siècle et de la 1ère moitié du 20ème: 1801-1945*. Tunis: S.T.D. [Société tunisienne de diffusion], 1975.

Kristiva, Julia. *Recherches pour une sémanalyse*. Paris: Seuil, 1969.

_____ . *Théorie d'ensemble*. Paris: Seuil, 1968. (Tel quell)

Labov, William. *Le Parler ordinaire: La Langue dans les ghettos noirs des Etats-Unis*. Trad. de l'américain par Alain Kihm. Paris: Minuits, 1978. 2 vols..

Larochelle, Gilbert. *L'Imaginaire technocratique*. Montréal: Boréal, 1991.

La Rue. Sous la direction de Jeanne Brody. Murail: Presses Universitaire du Murail, 2005.

Lévi-Strauss, Claude. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon, 1958.

_____ . *Le Totémisme aujourd'hui*. Paris: Presses universitaires de France, 1962.

_____. *Tristes tropiques.* Paris: Plon, 1955. (Terre humaine)

Locke, John. *Essai sur l'entendement humain.* Paris: Honoré Champion, 2004.

Lubac, Henri de. *Athéisme et sens de l'homme.* Paris: CERF, 1968.

Lyotard, Jean-François. *Moralités postmodernes.* Paris: Galilée, 1993. (Débats)

Marx, Karl. *Le Capital.* Paris: Editions sociales, 1950.

Mauss, Marcel. *Sociologie et anthropologie.* Précédé d'une introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss par Claude Lévi-Strauss. Paris: Presses universitaires de France, 1960. (Bibliothèque de sociologie contemporaine)

Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception.* Paris: Gallimard, 1949.

Mesnil, Marianne. *Trois essais sur la fête.* Bruxelles: Cahiers de Sociologie Culturelle, 1974.

Mons, Alain. *La Métaphore sociale: Image, Territoire, Communication.* Paris: Presses universitaires de France, 1992. (Sociologie d'aujourd'hui)

Morin, Edgar. *Sociologie.* Paris: Seuil, 1989.

_____. *La Tête bien faite: Repenser la réforme, réformer la pensée.* Paris: Seuil, 1999.

Morris, Charles William. *Signs, Language and Behavior.* New York: Prentice Hall, 1946.

Nietzsche, Friedrich. *La Volonté de puissance.* Etabli par F. Wursback; traduit par G. Bianquis. Paris: Gallimard, [s. d.].

_____. *Œuvres philosophiques complètes.... 8: Le Cas Wagner. Crépuscule des idoles. L'Antéchrist. «Ecce homo»... Nietzsche contre Wagner.* Textes et variantes établies par Giorgio Colli et Mazzino Montinari. Introduction générale par Gilles Deleuze et Michel Foucault. Traduits de l'allemand par Jean-Claude Hémery. Sous la direction de Gilles Deleuze et Maurice de Gandillac. Paris: Gallimard, 1974.

Peirce, Charles Sanders. *Ecrits sur le signe.* Rassemblés, trad. et comment. par Gérard Deledalle. Paris: Seuil, 1978.

_____. *The Collected Papers of Charles Sanders Pierre, 1931-1934.* Edited by Charles Hartshorne and Paul Weiss. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1960. 8 vols.

_____ et Charles S. Pierce. *Letters to Lady Welby.* Edited by Irwin C. Lieb. New Have, CT: Whitlock for the Graduate Philosophy Club of Yale University, 1953.

Ricoeur, Paul. *De l'interprétation, Essai sur Freud.* Paris: Seuil, 1965.

_____ . *La Métaphore vive*. Paris: Seuil, 1975. (L'Ordre philosophique)

Saussure, Ferdinand de. *Cours de linguistiques générales*. Paris: Payot, 1972.

Sebag, Paul. *Tunis, Histoire d'une ville*. Paris: L'Harmattan, 1998. (Histoire et perspectives méditerranéennes)

Shakespeare, William. *Le Songe d'une nuit d'été*. Traduit par François-Victor Hugo. [Prague]: Artia, 1960.

Simmel, Georg. *La Tragédie de la culture et autres essays*. Trad. de l'allemand par Sabine Cornille et Philippe Ivernel; introduction de Vladimir Jankélévitch. Marseille; Paris: Rivages, 1988. (Petite bibliothèque rivages)

_____ . *Philosophie et société*. Présentation par Jean-Louis Vieillard-Baron. Paris: J. Vrin, 1987.

Théorie d'ensemble: Choix. Préf. de Philippe Sollers. Paris: Seuil, 1968. (Tel quell)

Weber, Max. *Essais sur la théorie de la science*. Trad. de l'allemand et introd. par Julien Freund. Paris: Plon, 1959.

Zima, Pierre Vaclav. *Manuel de sociocritique*. Paris: Picard, 1985. (Collection Connaissance des langues; 16)

_____ . *Pour une sociologie du texte littéraire*. Paris: Union générale d'éditions, 1978. (Col. 10-18)

Periodicals

Barthes, Roland.«Rhétorique de l'image.» *Communications*: no. 4, 1961.

Ben Nitram, Gaddour.«Ce que l'on entend dans Tunis la Blanche.» *IBLA*: vol. 4, no. 3, juillet 1941.

Brown, Richard.«Clefs pour une poétique de la sociologie.» *Arles, Actes Sud*: 1989.

Hammad, Manar [et al.].«L'Espace du séminaire.» *Communications*: vol. 27, no. 27, 1977.

Journal Canadien de recherche: vol. 2, été 1974.

Mary, André.«De l'épaisseur de la description à la profondeur de l'interprétation.» *Enquête* (Marseille): no. 6, 1998.

Conferences

Qu'est-ce que la culture? Université de tous les saviors. Sous la direction d'Yves Michaud. Paris: O. Jacob, 2001.

La Sociologie de l'art et sa vocation interdisciplinaire: L'Œuvre et l'influence de Pierre Francastel. Paris: Denoël/ Gonthier, 1976. (Bibliothèque Médiations; 134)

La Ville arabe dans l'Islam:Histoire et mutations: Actes du 2ème colloque de l'A.T.P. espaces socio-culturels et croissance dans le monde arabe, Carthage-Amilcar, 12-18 mars 1979. Sous la dir. de Abdelwahab Bouhdiba et Dominique Chevallier. Tunis: Impr. Al Asria, 1982.

فهـــــرس

- ب -

- ت -

- ث -

- ج -

- ح -

- خ -

- د -

- ذ -

- ر -

- ز -

- س -

- غ -

- ف -

ـ ق ـ

ـ ك ـ

- ن -

هذا الكتاب

يندرج هذا الكتاب، نظرياً وميدانياً، في مجالات العلامة الاجتماعية، وهي تتحرك في الوسط الاجتماعي، في ما تحمله من مؤثرات ومؤشرات. ويُعنى، أيضاً، برصد حركة هذه العلامة في حلّها وترحالها، ضمن عالم سوسيو - ثقافي وتاريخي معيّن. هذا الطموح يدفع باتجاه التشريع العلمي لمقاربة سيميو - سوسيولوجية، لا تكتفي فقط ببناء نسق العلامات، بل تربطه بالسياقات الاجتماعية التي انتجته.

هذا هو رهان الكتاب: البحث في منطقة التقاطع، نظريا وتطبيقياً، بين حقلين معرفيين، ظلّا متباعدين على الأقل في سوسيولوجيتنا العربية. ولقد مكّن هذا التداخل من تحقيق مكسبين: **الأول**، فسح المجال أمام السوسيولوجي ليبني نصّه الاجتماعي من غير المكتوب؛ أما **الثاني**، فيتتبّع العلامة في «حلّها وترحالها»، وما يطرأ عليها من تحوّل دلالي حينما تتمثّل السياق الاجتماعي، فتعود محمّلة بمعانٍ مختلفة فرضها المستعمل وجغرافيته وأوضاعه الاقتصادية.

وينبّه هذا الكتاب، من ثمّ، إلى ما في عالمنا الاجتماعي من أنسجة رمزية تضجّ بعلاماتها، في: المدينة، والشارع، والتسميات، والرصيف، والسيّارة...؛ وهكذا، فإن السيميولوجيا التي تضمّنها هذا الكتاب هي سيميولوجيا فوق لسانية، تتجاوز حدود اللغة لتلازم الظواهر الاجتماعية بحثا عن نصّياتها.

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٠٣٤ ٢٤٠٧ ـ لبنان

تلفون: ٧٥٠٠٨٤ ـ ٧٥٠٠٨٥ ـ ٧٥٠٠٨٦ ـ ٧٥٠٠٨٧ (٩٦١١+)

برقياً: «مرعربي» ـ بيروت

فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (٩٦١١+)

e-mail: info@caus.org.lb

Web site: http://www.caus.org.lb

